ІСТИНИ

БЕНЕДИКТ СПІНОЗА

ТЕОЛОГІЧНО-ПОЛІТИЧНИЙ ТРАКТАТ

FOLIO

І С Т И Н И

БЕНЕДИКТ СПІНОЗА

ТЕОЛОГІЧНО-ПОЛІТИЧНИЙ ТРАКТАТ

Харків
«ФОЛІО»
2018

УДК 212
С72

Серія «Істини» заснована у 2017 році

Переклад з латини, передмова та примітки
В. Д. Литвинова

Художник-оформлювач *О. А. Гугалова*

© В. Д. Литвинов, переклад українською, передмова, примітки, 2003
© О. А. Гугалова, художнє оформлення, 2018
© Видавництво «Фоліо», марка серії, 2017

ISBN 978-966-03-7836-0
(Істини)
ISBN 978-966-03-7889-6

БІБЛІЯ ОЧИМА СПІНОЗИ

Спіноза Барух (Бенедикт) (1632—1677) — видатний нідерландський філософ-пантеїст, єврей за походженням. Основні твори: «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя» (1660); «Теологічно-політичний трактат» (1670); «Етика» (1677). Його філософські погляди складалися спочатку під впливом єврейської середньовічної філософії. Найбільший вплив справив на нього, зокрема, філософ, теолог і лікар XII ст. Маймонід, книгу якого «Море невухим» («Вчитель заблукалих»), в робиться спроба поєднання біблійного вчення з аристотелівською філософією, він часто цитує у своєму «Теологічно-політичному трактаті». Але вирішальний вплив на молодого Спінозу справила філософія Декарта, яка сприяла оформленню його філософських інтересів і розриву з юдейською релігією. Спіноза засвоїв найважливіші положення фізики Декарта, а також поділяв основні положення створеного Декартом раціоналістичного методу. Щоправда, Спіноза пішов значно далі Декарта.

Вчення Спінози є фактично критичною переробкою філософії Декарта, у якого фізика і метафізика відокремлені — перша має матеріалістичну ознаку, а друга — ідеалістичну. Через об'єднання природи і Бога Спіноза об'єднує згадані протилежності, але вони в нього не тотожні. Бог, на думку мислителя, є іманентною, внутрішньою, а не трансцендент-

ною причиною всіх речей. Все перебуває в Богові і в ньому зазнає руху. Природою філософ називає «всі речі», або «все», а субстанцію мислить як єдність і необхідність існування в ній. Атрибути Бога є одночасно й атрибутами природи.

Метою Спінози було осягнення загального природного порядку, частину якого становить людина. Стисло його закони викладено в «Короткому трактаті про Бога, людину та її щастя», а розлого — в «Етиці», розділи якої промовляють самі за себе: «Про Бога», «Про природу і походження душі» тощо. «Теологічно-політичний трактат» був другим і останнім твором, надрукованим за життя філософа. Задля обережності він був виданий анонімно, із зазначенням неправдивого місця друку. Твір було сприйнято з надзвичайним обуренням, особливо теологами, і його було офіційно заборонено продавати і розповсюджувати (так само, як і «Левіафан» Гобса) як такий, що містить «багато нечестивих, блюзнірських і безбожних вчень».

Як і багато інших мислителів XVII ст., Спіноза ототожнював суспільство і державу. Остання виникає, на його думку, не внаслідок певних соціально-економічних процесів, а на основі суспільного договору, з необхідності влади і законів як норм, «що гамують і стримують пристрасті і непогамовані пориви людей». Звідси випливає, що призначення держави — полегшити кожній людині можливість дотримуватися розуму і таким чином набути собі свободу.

Яким же повинен бути устрій держави, щоб вона була міцною і тривалою? Відповідь на це питання Спіноза шукає в історії єврейського народу. Коли євреї вийшли з Єгипту і, звільнившись від єгипетських законів, повернулися

до природного стану, вони, за порадою Мойсея, вирішили передати свої природні права Богові, зобов'язавшись дослухатися до його законів. Це сталося шляхом вільного договору після до того, як євреї переконалися в могутті Бога. На підставі цього договору всі євреї залишалися рівними перед Богом і в безпосередньому спілкуванні з ним.

Уважно вивчаючи історію єврейського царства, Спіноза зробив висновок, що можна знайти багато корисного і для нинішнього часу, а саме: вельми шкідливо як для релігії, так і для держави, коли служителі церкви керують справами держави, прагнуть підкорити божественним законам думки, які можуть бути предметом обговорення між людьми.

Значення «Теологічно-політичного трактату» Спінози полягає ще й у тому, що тут вперше була дана наукова критика Святого Письма, Біблії. Вперше в історії людської думки мислитель чітко висловив ідею, згідно з якою до дослідження Святого Письма треба підходити так само, як і до будь-якого іншого документа, що має свою історію. Передусім треба знати умови життя і діяльності його автора, для кого він писав, як були сприйняті його твори тощо. В цьому філософ, далеко випереджаючи свою епоху, виступив як засновник біблійної критики, розквіт якої належить до 40-х років XIX ст. Щоб переконатися, чи вся Біблія є словом Божим, Спіноза проводить історичне дослідження Святого Письма і робить висновки про потребу: 1) дослідити природу і властивості мов, якими написані священні книги; 2) дослідити історичну долю кожної книги, тобто життя і значення її автора, коли, з якої нагоди, для кого та якою мовою була написана книга, як вона була

прийнята, через які руки пройшла, ким була включена до числа священних книг; 3) яким чином усі священні книги були зібрані в одну. Застосувавши цей метод до дослідження книг Старого Заповіту, Спіноза прийшов до таких висновків: ці книги написані не тими людьми, імена яких вони носять; зібрані ж в одну книгу вони були фарисеями епохи Другого Храму, причому вибрали ті книги, які повчали закону Мойсея, і відкинули ті, в яких було щось супротивне йому чи взагалі про нього не згадувалося. Таким чином, історичне дослідження Біблії приводить до того висновку, що її не можна розглядати як слово Боже, продиктоване Богом. Але це не заважає їй лишатися словом Божим в істинному значенні цього слова, тобто в тому сенсі, що в ній проповідується істинна релігія.

В «Теологічно-політичному трактаті» Спіноза неодноразово виступав із запевненнями, що його філософське вчення нібито не тільки не знищує релігію, а й дає їй єдино правильне обґрунтування. Релігію, засновану на канонічному тлумаченні Святого Письма, Спіноза вважав не релігією, а марновірством. «Між релігією і марновірством, — казав він, — я визнаю головним чином ту різницю, що марновірство має своєю основою невігластво, а релігія — мудрість». Виходячи з цього, Спіноза викриває і спростовує ті засоби, з допомогою яких намагаються доводити «істинність» релігії. Найбільшу роль серед цих засобів грали і продовжують грати у всіх релігіях різноманітні «чудеса». Стоячи на позиції суворої закономірності природи, Спіноза розглядає їх як наслідок невігластва, незнання істинних причин явищ. «Чудо, хай воно буде проти- чи надприрод-

не, є чистим абсурдом», — пише він. Мислитель доводить, що нема жодних чудес і в Святому Письмі.

У своїй критиці релігії Спіноза не тільки викривав гносеологічні корені релігійних марновірств, але інколи наближався до розуміння якщо не соціальної, то політичної ролі релігії. «Під виглядом релігії, — пише Спіноза в «Теологічно-політичному трактаті», — народу легко навіюється... шанувати своїх царів як богів», оскільки «найвища таємниця монархічного правління і найбільший його інтерес полягає в тому, щоб тримати людей в омані, а страх, яким вони повинні бути стримувані, прикривати голосним іменем релігії, аби люди за своє поневолення боролися, як за свій добробут».

Причиною виникнення релігійних забобонів, на думку Спінози, є страх, який спричиняє, зберігає і підтримує їх. В основі ж страху зазвичай лежить невміння людей пояснити явища природи і назвати причини їхнього виникнення.

Досягнення свободи, вважав Спіноза, можливе лише для вельми обмеженого кола людей, «мудреців», здатних піднятися до вершин інтелектуального пізнання. Саме для них у першу чергу Спіноза й призначав своє філософське вчення. Що ж стосується переважної маси народу, то, писав він, «позбавити натовп забобонів так само неможливо, як і страху». Тому, вважав він, народ повинен триматися тих релігійних забобонів, які сам Спіноза так рішуче розкритикував. Спіноза навіть переконаний, що забобони необхідні для формування етичної поведінки «натовпу», оскільки він не здатний поводитись належно, користуючись розумом.

Метою «Теологічно-політичного трактату» було довести, що релігія не може надати людям повної свободи думки,

оскільки теологія не має нічого спільного з філософією; що влада без шкоди для держави може надавати людям таку свободу. Для доведення першого положення Спіноза вирішує ряд питань: що таке пророцтво? Чим пророки відрізнялися від решти людей? Чому євреї називаються обраним народом? Чим природне знання божественного закону відрізняється від божественного закону, відкритого пророкам? Чи є чудеса явищами, що суперечать законам природи? Чи є вся Біблія словом Божим, чи вона складається з книг, написаних людьми? Пророцтво він називає достовірним знанням людиною якоїсь речі, відкритої їй Богом. Дар пророцтва не належить виключно євреям. Тоді в якому сенсі вони були «богообраним народом» для блаженства? А це тому, що все робиться за наперед визначеними законами, тобто згідно з божественним керуванням. Тому всі люди є обранцями Божими, і різниця тільки в меті, для якої вони обрані.

Як уже зазначалося, Спіноза протягом усього життя зазнавав переслідувань, але навколо нього гуртувалося коло відданих йому учнів і шанувальників, які належали до різних верств суспільства, але однаково проникнутих любов'ю до геніального мислителя. Крім цього тісного гуртка вчених, Спіноза стояв і в центрі ширшого кола вчених різних країн і національностей, які відвідували його, як, наприклад, Ляйбніц, і листувалися з ним з приводу різних наукових і філософських питань.

Володимир Литвинов

ТЕОЛОГІЧНО-ПОЛІТИЧНИЙ ТРАКТАТ

Містить кілька міркувань, які показують, що свободу філософування слід не лише дозволити без шкоди для побожності і спокою в державі, але й скасувати її можна хіба що разом зі спокоєм у державі і навіть із побожністю.

«Що ми пробуваємо в Ньому, а Він в нас, пізнаємо це тим, що Він дав нам від Духа Свого»(1 Ів. 4:13).

Розділ I

ПРО ПРОРОЦТВО

Пророцтво, або одкровення, є певним пізнанням якоїсь речі, що його Бог відкрив людям. Пророком же називають того, хто витлумачує Боже одкровення людям, які самі не можуть належно пізнати предмети божественного одкровення і приймають предмети одкровення тільки на чисту віру. Тому пророка гебреї називають «*nabi*», тобто оратор і тлумач. Але у Письмі він завжди сприймається як тлумач Бога, як видно з книги «Вихід» (7: I)[1]. Там Бог говорить Мойсею: «*Дивись, — Я поставив тебе замість Бога для фараона, а твій брат Аарон буде пророк твій*». Немовби хотів сказати: якщо Аарон (коли тлумачив те, що ти говориш) виконує роль пророка, тоді ти, певно, будеш для фараона ніби Богом або його заступником.

Про пророків [мова буде] в наступному розділі, а тут розповімо про пророцтво. Із наданого йому визначення вже випливає, що природне пізнання можна називати пророцтвом. Бо те, що ми пізнаємо за допомогою природного світла, залежить лише від пізнання Бога і його вічних приписів. Але, оскільки це природне пізнання є спільним для всіх людей (бо залежить від спільних для всіх людей основ), то його не цінує про-

столюд (vulgus), який сквапний до рідкісного і чужого його природі, але зневажає природні дари. Саме тому простолюд хоче, щоб [природне пізнання] було виключене, коли мова йде про пророче пізнання. Однак [природне пізнання], як і всяке інше, може з однаковим правом називатися божественним, бо його ніби підказує нам природа Бога (оскільки ми належимо до неї) і рішення Бога. І відрізняється воно від того, яке всі називають божественним, лише тим, що останнє сягає далі від меж першого; і тим, що закони людської природи, які розглядаються самі *собою, не можуть бути його* причиною. Що ж стосується достовірності, яку містить у собі природне пізнання (і джерела, з якого воно випливає, тобто Бога), то воно жодним чином не поступається пророчому пізнанню, — якщо тільки хтось не має бажання думати або, краще, снити, що пророки хоча й мали людське тіло, але душа в них не була людською, і тому їхні відчуття і свідомість були цілком іншої природи, ніж наші.

Проте, хоч природне пізнання і є божественним, але його поширювачів не можна називати пророками. Бо те, чого вони вчать, не тільки самі, але й решта людей з однаковою достовірністю і ґрунтовністю можуть угледіти й прийняти, — до того ж не лише на віру.

Наша душа лише тому, що вона об'єктивно[2] містить у собі природу Бога і причетна до неї, має можливість (potentiam) утворити деякі поняття, які пояснюють природу речей і навчають способу життя. Тому ми справед-

ливо можемо вважати природу душі (якщо її так розуміти) першою причиною божественного одкровення. Бо все те, що ми чітко і виразно розуміємо, все це підказує нам ідея Бога (про це ми щойно говорили) і природа; і то не словами, але набагато переконливішим чином, який краще за все узгоджується з природою душі; як усякий, хто спізнав достовірність розуму і на собі випробував. Але, оскільки я маю намір говорити переважно про те, що стосується тільки Письма, то про природне світло досить і тієї дещиці, про яку сказав. Тому переходжу до інших причин і засобів, якими Бог відкриває людям те, що виходить за межі природного пізнання, а також і те, що не виходить за них, — з метою розглянути їх докладніше. Адже Богові ніщо не перешкоджає повідомляти людям іншим чином те саме, що ми пізнаємо за допомогою природного світла. Хоча зазвичай усе, що можна сказати про це, слід запозичувати лише з Письма.

Справді, що можна сказати про речі, які виходять за межі нашого розуму, крім того, що передається нам усно або письмово самими пророками? А оскільки на нинішній час, я знаю, ми не маємо пророків, то нам нічого не лишається, як розгорнути священні фоліанти, *полишені* нам пророками. І робити це слід обережно, щоб про подібні речі ми не стверджували або не приписували самим пророкам нічого такого, чого вони самі чітко не висловлювали. Але тут передусім треба зауважити, що юдеї ніколи не згадують про посередні або часткові причини і не піклуються про них. Але завжди через святість

і благочестя, або побожність, чи (як простолюд зазвичай висловлюється) з відданості Богу все приписують йому. Бо якщо, наприклад, одержують гроші від торгівлі, то кажуть, що їх послав Бог; якщо ж хочуть, аби щось відбулося, то кажуть, що то Бог прихилив їхнє серце до цього; і якщо також щось збагнули, то кажуть, що це їм Бог сказав. Тому не все те, про що говорить Письмо як сказане комусь Богом, треба вважати за пророцтво і надприродне пізнання, але тільки те, що Письмо напевне називає [пророцтвом]; або коли зі змісту оповіді випливає, що пророцтво або одкровення було.

Отож, якщо переглянемо священні сувої, то побачимо, що все, що Бог відкриває пророкам, було відкрите їм або в словах, або в образах, або обома способами разом, тобто у словах і образах.

Слова ж, а рівним чином і образи були або справжніми, і їх пророк чув і бачив поза уявою, або ж уявляв саме тому, що уява пророка, безперечно, була так налаштована, що він чітко уявляв, ніби чує слова і бачить щось.

Саме за допомогою голосу Бог відкрив Мойсеєві закони, які він хотів призначити гебреям, як це випливає із «Виходу» (25:22), де він говорить: *«І я буду тобі відкриватися там, і буду говорити з тобою з-над віка з-посеред обох херувимів...»*. А це показує, що Бог користувався якимось справжнім голосом, позаяк Мойсей при першому бажанні знаходив там Бога, завжди готового до розмови. І тільки цей [голос], саме той, яким

було проголошено закон, був голосом справжнім, — що я незабаром і покажу.

Я припустив би, що голос, яким Бог закликав Самуїла, також був справжнім, тому що в «І книзі Самуїловій» (3:21) мовиться: «*А Господь далі показувався в Шіло, бо Господь явився був у Шіло Самуїлові в слові Господньому*». Так, ніби йдеться про те, що з'ява Бога Самуїлові була не чим іншим, як тим, що Бог відкрив йому себе у слові; або було не чим іншим, як тим, що Самуїл чув мову Бога. Але, оскільки ми змушені відрізняти пророцтво Мойсея від пророцтва решти пророків, тому необхідно сказати, що цей голос, почутий Самуїлом, був уявним. Це можна підтвердити також і тим, що він був схожим на голос Ілія; і саме його чув Самуїл найчастіше, а тому міг легше уявляти його. Бо, тричі покликаний Богом, він гадав, що його кличе Ілій. Голос, почутий Авімелехом, був уявним. Бо в «Бутті» (20:6) говориться: «*І промовив до нього Бог у сні*» та інше. Тож Авімелех не увіч, а лише уві сні міг уявляти волю Бога (очевидно, саме в той час, коли уява найбільш природно здатна до уявлення неіснуючих речей).

Слова Десяти Заповідей (Decalogi), на думку деяких юдеїв, не були проголошені Богом, але вони думають, що ізраїльтяни чули тільки шум, який не виражав, звичайно ж, жодних слів; і, доки він тривав, вони безпосередньо душею сприйняли закони Десяти Заповідей. Це і я колись так само думав, коли бачив, що слова Десяти Заповідей «Виходу» відрізняються від слів Де-

сяти Заповідей «Повторення Закону»[3], з чого, певно, випливає (оскільки Бог лише один раз це висловив), що Десять Заповідей прагнуть передати не самі слова Бога, а тільки їхній сенс. Але якщо ми не хочемо перекручувати Письмо, то цілком справедливо припустити, що ізраїльтяни чули справжній голос. Бо Письмо у «Повторенні Закону» (5:4) цілком виразно свідчить: «*Обличчям в обличчя говорив Господь із вами...*» і таке інше, тобто як дві людини зазвичай повідомляють одна одній свої [думки] через свої два тіла. Тому здається більш згідним з Письмом те, що Бог справді створив якийсь голос, яким сам відкрив Десять Заповідей. Про причину ж, чому слова й думки одних Десяти Заповідей відрізняються від слів і думок інших, дивись [«Повторення Закону»] (8).

Але й таким чином не усувається складність цілком. Бо досить мало, напевно, пов'язується з розумом твердження, що створена річ (яка залежить від Бога так само, як і решта) могла б словом або ділом висловити сутність (essentiam) або існування Бога, або пояснити його через свою особу, кажучи, власне, від першої особи: «Я Господь Бог твій» і т. п. Хоча, коли хтось вимовляє вустами: «*я зрозумів*», ніхто не думає, що зрозуміли вуста, а лише — душа людини, яка мовить це. Тому що вуста належать природі людини, яка це мовить; а також і тому, що той, до кого це мовиться, осягнув природу розуму і легко сприймає душу людини-мовця за аналогією до себе.

Яким же чином люди, які раніше про Бога нічого (за винятком імені) не знали і хотіли почути його мову з метою упевнитися в його існуванні, як вони могли задовольнитись творінням (яке має відношення до Бога не більше, ніж решта істот, і не належить до природи Бога), яке сказало: «Я є Бог»? Цього я не можу збагнути. І ще запитаю: а що, якби Бог змусив вуста Мойсея (але чому саме Мойсея — навіть якусь тварину) вимовити і сказати те саме: «Я є Бог», — чи зрозуміли б вони з цього, що Бог існує? Потім Письмо, як здається, цілком чітко показує, що Бог сам говорив (з цією метою він і зійшов з неба на гору Синайську). І юдеї не лише чули його мову, а старійшини навіть бачили його («Вихід», 24).

І Закон, відкритий Мойсеєві, в якому нічого не можна було ні додати, ні відняти (і який було встановлено як право вітчизни), ніколи не приписував нам вірити, що Бог безтілесний; а також і те, що він не має жодного образу (imaginem) або вигляду (figuram), але тільки те, що Бог існує і що треба в нього вірити і йому одному молитися. Він велів не відступати від його культу, не вигадувати для нього і не робити жодного його зображення (imaginem). Отож вони, доки не бачили образу Бога, не можуть зробити жодного зображення, яке було б схоже на нього. Воно неодмінно схоже було б на якусь створену річ, бачену ними, а отже, й молилися б тому зображенню Бога, думаючи не про Бога, а про річ, на яку те зображення схоже; і таким чином честь і пошанування (cultum), призначені йому, вони, зрештою, складали б

тій речі. Але ж Письмо чітко вказує, що Бог має вигляд. Та й Мойсеєві, коли він чув мову Бога до нього, вдалося побачити його, щоправда ззаду (posteriora)[4]. Тому й не маю сумніву, що криється якась таємниця, про яку нижче будемо говорити докладніше. Тепер же перейду до розгляду тих місць Письма, які вказують на засоби (media), якими Бог відкривав людям свої рішення.

Те, що одкровення бувало тільки через образи, стає очевидним із «І книги Параліпоменон» (21), де Бог виявляє перед Давидом свій гнів через ангела, який тримає в руці меча. Так само й перед Валаамом[5]. І хоча Маймонід і інші [вважають], що ця історія й інше все (де розповідається про з'яву якогось ангела, як це [трапилось, наприклад,] Маноахові, а також Авраамові, коли він надумав принести в жертву сина, і таке інше) трапилось уві сні, а не по правді, — тому що, на їхню думку, не може такого бути, щоб хтось бачив ангела відкритими очима. Але то вони вже являють сваволю. Бо вони ні про що інше не дбали, як щоб вимучувати із Письма аристотелівські нісенітниці і свої власні вигадки. Смішнішого за це, як на мене, нічого не буває.

В не реальних же образах, а залежних лише від уяви (imaginatione) пророка, Бог відкрив Йосифові його майбутнє владарство. Через образи і слова Бог відкрив Ісусу [Навину], що він буде битися за [ізраїльтян], коли показав йому ангела з мечем, немовби полководця війська; це саме відкрив йому і в словах. І Ісус чув ангела. Ісаї також (як у главі 6 мовиться) було образно показано, що

провидіння Боже полишає народ, а саме: що в уяві він бачив тричі Святого Бога, що сидить на дуже високому троні; а ізраїльтян, вкритих гріховною нечистотою, — немовби занурених у гній, а тому істотно віддаленими від Бога. Із цього він збагнув нинішнє, вельми нещасне становище народу; майбутні ж його біди були відкриті йому у словах, ніби мовлені Богом. Я міг би навести із Святого Письма багато прикладів, якби не знав, що вони всім досить відомі.

Але все це потверджується текстом книги «Числа» (12:6, 7), який звучить так: *«Якщо буде між вами пророк, то я, Господь, дамся пізнати в видінні йому* (тобто через образи та ієрогліфи[6]; бо про пророцтво Мойсея Бог говорить, що воно є видінням без ієрогліфів); *у сні говорити з ним буду* (тобто не через справжні слова і голос). *Говорю я з ним уста до уст, а не видінням і не загадками, і образ Господа він оглядає»,* тобто, дивлячись на мене, він як друг, а не переляканий говорить зі мною, як про те можна прочитати у «Виході» (33:11). Тому не треба сумніватися щодо того, що інші пророки не чули справжнього голосу. Це ще більше потверджується у «Повторенні Закону» (34:10), де мовиться: «*І не з'явився* (власне, постав) *вже в Ізраїлі пророк, як Мойсей, що знав його Господь обличчя в обличчя»*. Таке, звичайно ж, треба розуміти лише стосовно голосу, бо сам Мойсей ніколи не бачив обличчя Господа («Вихід», 33).

Окрім цих засобів, я не знаходжу у Святому Письмі жодних інших, за допомогою яких Бог спілкувався б із

людьми, а тому, як ми показали вище, жодних інших [засобів] не треба вигадувати і допускати. І хоча ми чітко усвідомлюємо, що Бог може спілкуватися з людьми безпосередньо, бо він, не вживаючи жодних тілесних засобів, повідомляє свою сутність (essentiam) нашій душі, але для того, щоб якась людина лише душею сприймала щось, що не міститься в перших основах нашого пізнання (і що не може бути виведене з них), її душа з необхідністю повинна переважати і набагато вивищуватися над людською. Тому я не думаю, щоб хтось інший досягав такої досконалості перед іншими, окрім Христа, якому приписи [placita] Бога, які ведуть людей до спасіння, були відкриті не у словах або видіннях [visionibus], але безпосередньо. Отож Бог через душу Христа відкрив себе апостолам, як колись [відкривався] Мойсею через голос, що залунав у повітрі. І тому голос Христа, як і почутий Мойсеєм, можна назвати голосом Бога. І в цьому розумінні можемо сказати також, що мудрість Бога, тобто мудрість, яка перевищує людську, прийняла у Христі людську природу, і Христос був шляхом спасіння.

Але тут треба нагадати, що я аж ніяк не говорю про те, що стверджують деякі церкви про Христа, а також не заперечую цього, бо охоче визнаю, що я їх не розумію. Те, що я тільки-но стверджував, є посиланням на саме Письмо. Бо я ніде не читав, що Бог явився Христу або говорив із ним, [але читав], що Бог через Христа відкрився апостолам, і що він є шляхом до спасіння, і,

нарешті, що старий закон був переданий ангелом, а не безпосередньо Богом. Тому, якщо Мойсей говорив *з* Богом віч-на-віч, як зазвичай людина зі співбесідником (тобто за допомогою двох тіл), то Христос спілкувався з Богом душею до душі.

Отож ми стверджуємо, що ніхто, крім Христа, не одержував одкровень Божих інакше, ніж за допомогою уяви, тобто з допомогою слів і образів. Тому для пророкування треба мати не досконалішу душу, а жвавішу уяву. Докладніше про це я скажу в наступному розділі, а тепер треба дослідити, що розуміє Святе Письмо, коли твердить, що пророки були сповнені духу Божого або що пророки говорили від імені Духа Божого. Аби довідатись про це, треба передусім дослідити, що означає гебрейське слово *ruagh*, яке простолюд витлумачує як «дух».

Слово *ruagh* у власному сенсі означає, як відомо, «вітер», проте воно досить часто вживається в багатьох інших значеннях, але похідних *від нього. Отож його* вживають: 1) для означення дихання, як у Псалмі (135:17): «*В їхніх вустах нема віддиху*»; 2) для означення життєвого начала або дихання, як у «Книзі Суддів» (15:19): «*І вернувся його дух*», тобто він ожив. А тому його вживають ще й у третьому значенні — мужність і сила, як це в «Книзі Ісуса Навина» (2:11): «*І не стало вже духу в людини*». Також у Єзекіїля (2:2): «*І ввійшов в мене дух* (або сила), *і звів мене на мої ноги*». Звідси воно вживається в четвертому значенні — таланту, здібності,

як це у Йова (32:8): «*Справді, дух — він у людині*», тобто знання не обов'язково притаманні старим, оскільки я гадаю тепер, що воно залежить від особистого таланту і здібності людини. Так само [і в книзі] «Числа» (27:18): «*Муж, що в ньому Дух*». Потім береться п'яте значення — голос відчуття (sententia animi), як [у книзі] «Числа» (14:24): «*За те, що з ним був дух інший*», тобто інший голос відчуття або інша думка. Так само в «Приповістях Соломонових» (1:23): «*Я виллю вам духа свого*», тобто думку. І в цьому сенсі вживається для позначення волі або рішення, прагнення і поривання душі (appetitum et impetum animi). Як це у Єзекіїля (1:12): «*Туди, куди бажав дух* (або воля) *ходити, вони йшли*». Також в Ісаї (30: 1): «*І складають умови, — та без духу мого*». І глава 29:10: «*Бо вилив Господь на вас духа глибокого сну*», тобто бажання [спати]. І [в «Книзі] Суддів» (8:3): «*Тоді заспокоївся їхній дух*», тобто поривання. І в «Приповістях Соломонових» (16:32): «*Хто ж панує над собою самим* (або прагненням своїм), *ліпший від завойовника міста*». Ще там само (25:28): «*Людина, що стриму не має для духу свого*». І в Ісаї (33:11): «*Дух ваш — огонь, який вас пожере...*». Далі, це слово *ruagh*, оскільки воно означає дух (animus), служить для висловлювання всіх пристрастей (passiones) душі, а також і дарунків, як, [наприклад]: «Високий дух» — для позначення гордощів, «занепалий дух» — для позначення смирення, «злий дух» — замість ненависті й меланхолії, «добрий дух» — замість прихильності, «дух ревнощів», «дух (або

прагнення) розпусти», «дух мудрості, розсудливості, хоробрості», тобто (оскільки по-гебрейськи ми частіше вживаємо іменники, ніж прикметники) дух (animus) мудрий, розсудливий, хоробрий, або доблесть мудрості, розсудливості, хоробрості; «дух благовоління» тощо. 6) Означає сам розум (mens) або душу (anima), як то в «Еклезіасті» (3:19): «*І для всіх один подих* (або душа)»; (12:7): «*А дух вернеться знову до Бога, що дав був його!*» 7) Нарешті, це слово означає сторони світу (через вітри, які дмуть від них), а також сторони всякої речі, зверненої до тих сторін світу. Дивись «Єзекіїль» (37:9, 42:16, 17, 18, 19 та інші).

Тепер слід зауважити, що якась річ стосується Бога і називається Божою: 1) тому що належить до природи Бога і складає ніби частину Бога, як, наприклад, коли кажуть: «могутність Бога», «очі Бога»; 2) тому що перебуває під владою Бога і діє за волею Божою; так, небеса називаються в Письмі «небесами Божими» тому що вони служать колісницею і житлом Бога; Асирію називають бичем Божим, Навуходоносора — рабом Божим тощо; 3) тому що присвячена Богові, як «храм Божий», «назарянин Божий», «хліб Божий» тощо; 4) тому що передана через пророків, а не відкрита за допомогою природного світла; тому Мойсеїв закон називається законом Божим; 5) щоб висловити річ у найвищому ступені, як, наприклад, «гори Божі», тобто найвищі гори, «сон Божий», тобто найглибший сон, і в цьому сенсі слід пояснити місце в Амоса (4:11), де Бог сам говорить так:

«Я винищив вас, як Содом та Гоморру Бог винищив», тобто як те вікопомне руйнування. А коли говорить сам Бог, то інакше і не можна пояснити це місце. Також і природне знання Соломона називається Божим знанням, тобто божественним або вищим за звичайне. І в «Псалмах» говориться про «кедри Божі», щоб відзначити їхню надзвичайну велич. І в «І книзі Самуїловій» (11:7) для означення надто великого страху говориться: *«І великий страх спав на людей».* І в цьому сенсі юдеї відносили до Бога все, що переважало їхнє розуміння також і природних причин, чого вони в той час не знали. Тому буря називалася «сваркою Божою», а грім і блискавка — «стрілами Божими». Бо вони думали, що Бог тримає вітри замкненими в печерах, званих скарбницями Божими. В цьому відношенні вони різнилися від поган (Ethnicis) лише тим, що вважали владарем вітрів не Еола, а Бога. На тій же підставі чудеса називаються справами Божими, тобто справами дивовижними. Бо все природне, звичайно, є справою Божою і лише завдяки Божій могутності існує і діє. В цьому сенсі, отож, Псалмоспівець називає і єгипетські дива могутністю Божою, тому що вони відкрили гебреям (коли вони перебували у крайній небезпеці) шлях до порятунку, з чого останні були вельми подивовані.

Отож, коли незвичайні справи природи називаються справами Божими, а дерева надзвичайної величини — Божими деревами, то не дивно, що в «Бутті» люди вельми сильні і великої статури (незважаючи на те, що

вони нечестиві грабіжники і розпусники) називаються синами Божими[7]. З тієї ж причини не лише давні юдеї, але й погани зазвичай безумовно відносили до Бога все те, чим хтось переважав інших. Адже фараон, щойно почув тлумачення сну, сказав, що у Иосифі перебуває душа богів. Також і Навуходоносор сказав Даниїлу, що він має душу святих богів. У римлян це навіть дуже часто зустрічається, бо про все, що майстерно зроблене, вони говорять, що це зроблено Божою рукою. Якби хтось захотів перекласти це на гебрейську мову, то мав би сказати всім гебраїстам відоме: «Це зроблено рукою Бога».

Отож із цього можна легко зрозуміти і пояснити ті місця Письма, де згадується про Дух Божий. А саме: «дух Бога» і «дух Єгови» означає подекуди не що інше, як дуже сильний, сухий і згубний вітер, як у Ісаї (40:7): «*Подих Господній повіє на неї*», тобто вітер вельми сухий і згубний. І [в книзі] «Буття» (1:2): «*І Дух Божий* (тобто вельми сильний вітер) *ширяв над поверхнею води*». Це ж означає і велику мужність (animum magnum). Бо мужність Гедеона і Самсона називається у Святому Письмі «Духом Божим», тобто вельми відважною і на все готовою мужністю. Так само і всяке доброчинство, або сила, яка переважає звичайну, називається «Духом» або «доброчинством Божим», як у «Виході» (31:3): «*І наповнив його* (власне, Бецал'їла) *Духом Божим*», тобто (як саме Письмо пояснює) дарунком і мистецтвом, що переважає рівень, який зустрічається звичайно у людей. Так

само в Ісаї (11:2): «*І спочине на нім Дух Господній*», тобто, як сам пророк пояснює це потім докладно (звичай, вельми вживаний у Святому Письмі), доброчинство мудрості, поради, відваги тощо. Так само й меланхолія Саула називається «злим Духом Божим», тобто меланхолією вельми глибокою. Бо слуги Саула, які називали його меланхолію Божою меланхолією, дораджували йому (ei fuerunt authores) покликати до себе якогось музику, щоб він розважив його грою на кітарі (fidibus). Це показує, що вони під «меланхолією Божою» розуміли природну меланхолію. Далі, через «Дух Божий» означається сама душа людини (hominis mens), як про те у Йова (27:3): «*І Дух Божий у ніздрях моїх*» — натяк на те, що саме у «Бутті» є: що Бог вдихнув душу життя до носа людини. Так, Єзекіїль, пророкуючи померлим, говорить (37:14): «*І дам я в вас свого Духа, — і ви оживете*», тобто поверну вам життя. І в цьому сенсі мовиться у Нова (34:14): «*Він* (тобто Бог) *свій дух* (тобто душу, яку нам дав), *і свій подих до себе забрав*». Так само слід розуміти [в книзі] «Буття» (6:3): «*Не буде мій Дух перемагатися* (або не буде вирішувати) *в людині навіки, бо блудить вона*», тобто людина і надалі буде діяти за рішенням тіла, а не душі, яку я дав їй, щоб вона розрізняла добро. Також і в Псалмі (51:12, 13): «*Серце чисте створи мені, Боже, і тривалого Духа* (тобто прагнення помірного) *в моєму нутрі віднови. Не відкинь мене від свого лиця, й не бери свого Духа Святого від мене*». А позаяк вірили, що гріхи йдуть лише від тіла, а душа радить тільки

добре, тому [Псалмоспівець] і кличе поміч Божу проти прагнення тіла і просить лише про те, щоб душа, дана йому Богом святим, була збережена Богом.

Тепер Письмо (зважаючи на немічність простолюду) зображує Бога за подобою людини і зазвичай приписує Богові душу, дух і афекти, а також тіло і дихання. Тому «Дух Божий» у Святому Письмі часто вживається замість душі, тобто відчуття (animo), афекту, сили і дихання вуст Божих. Так Ісая (40:13), говорить: «*Хто Господнього Духа збагнув*» (або душі?), тобто хто спонукав душу Бога, крім самого Бога, до якогось бажання. Також і в главі 63:10: «*Та стали вони неслухняними й Духа Святого його засмутили*». А звідти виходить, що це слово зазвичай береться замість закону Мойсея, тому що воно неначе пояснює душу Бога, як сам Ісая в тій самій главі, вірш 11, говорить: «*Де той, що в нього поклав свого Духа Святого?*», тобто закон Мойсея, як це чітко проступає зі всього змісту мови. І Неемія (9:20) [говорить]: «*І Духа свого доброго* [або душу] *ти давав, щоб зробити їх мудрими*». Мовиться про час Законодавства з натяком також на те [місце] «Повторення Закону» (4:6), де Мойсей каже: «*Бо це* (тобто Закон) *мудрість ваша та ваш розум* (prudentia)» тощо. Також і в Псалмі 143 (вірш 10): «*Добрий Дух твій* [душа] *нехай попровадить мене по рівній землі*», тобто душа твоя, відкрита нам, поведе мене на правильний шлях. «Дух Божий» означає також, як ми говорили, дихання Бога, яке, як і ум (mens), дух і тіло, приписується Бо-

гові в Письмі [в переносному значенні, як, наприклад] у Псалмі 33 (вірш 6).

Потім Бог ототожнюється з могутністю (potentia), силою або здатністю (virtus), як у Йова (33:4): «*Дух Божий мене учинив*», тобто милосердя (virtus) або могутність Божа, чи, якщо хочете, рішення Боже; бо і Псалмоспівець, висловлюючись як поет, також говорить, що велінням Божим небеса створені, і Духом, або подихом вуст його (тобто його рішенням, мовленим ніби одним подихом) все їхнє воїнство. Також у Псалмі 139 (вірш 7): «*Куди я від Духа твого піду* (щоб бути), *і куди я втечу* (щоб бути) *від твого лиця*», тобто (як випливає з подальшого тлумачення самого Псалмоспівця) куди я зможу піти, щоб бути поза твоєю могутністю і присутністю?

Нарешті, «Дух Божий» береться у Святому Письмі для вираження афектів відчуття (animi) Божого, а саме: прихильності Божої і милосердя, як, наприклад, у Михея (2:7): «*Чи змалів Дух Господній?* (тобто милосердя Боже) *Чи ці* (тобто жорстокі) *чини його?*» Також у Захарія (4:6): «*Не силою й не міццю, але тільки моїм Духом*», тобто одним моїм милосердям. І в цьому сенсі, гадаю, треба розуміти і 7:12 того самого пророка, а саме: «*І серце своє зробили кременем*[8]*, щоб не слухати Закону та тих слів, що послав Господь... своїм Духом* (тобто від свого милосердя) *через давніх пророків*». І в цьому сенсі говорить Огій (2:5): «*А Дух мій* (або моя ласка) *пробував серед вас, не бійтеся!*» Що ж стосується того, що говорить

Ісая (48:16): «*А тепер послав мене Господь Бог та його Дух*», — то це, звичайно, можна розуміти як відчуття прихильності (animum) Божої і милосердя, або ж через його душу, відкриту в Законі; бо він говорить: «*Споконвіку* (тобто як тільки я прийшов до вас, щоб сповістити вам гнів Божий і його присуд, виголошений вам) *я не говорив потаємно; від часу, як діялось це, я був там*» (як сам він у главі 7 свідчить), а тепер я вісник радощів, посланий Божим милосердям, щоб оголосити про ваше звільнення. Це так само можна розуміти, як я вже сказав, і як душу Божу, відкриту в Законі, тобто, що він прийшов нині до них заради намовляння, за приписом Закону, а саме: «Левіт» (19:17). Тому він напучує їх на тих самих умовах і таким самим чином, як це робив звичайно і Мойсей; і, нарешті, як це робив і Мойсей, завершує пророцтвом про їхнє визволення. Але перше пояснення мені здається більш придатним.

А тепер повернімося до того, з чого стають зрозумілими такі вислови Письма, як: «*У пророка був Дух Божий*», «*Бог вилив на людей свій Дух*», «*люди були сповнені Духу Божого і Духу Святого*» тощо. Вони означають лише те, що пророки мали особливе доброчестя, яке переважало звичне; і що вони з надзвичайною постійністю Духу піклувалися про благочестя. Далі, що вони сприймали душу Бога або його вислови. Ми вже показали, що «Дух» по-гебрейськи означає як душу, так і міркування душі, і що тому і сам Закон (позаяк він пояснює душу Бога) називається духом або душею Бога.

Рівним чином саме тому і уява пророків (оскільки через неї відкривалися божественні рішення) могла бути названа душею Божою; і про пророків можна було говорити, що в них була душа Божа. І хоча в нашій душі також присутня душа Божа і її вічні судження (а тому і ми, говорячи згідно з Письмом, пізнаємо Божу душу), однак завдяки тому, що природне пізнання притаманне всім, воно, як ми вже сказали, не тільки цінується людьми (особливо гебреями, які хвалилися, що вони вищі від усіх, і навіть зазвичай з презирством ставилися до всіх), але й, відповідно, спільне всім знання. Нарешті, про пророків говорили, що вони мають Дух Божий, ще й тому, що люди не знали причин пророчого пізнання і дивувалися йому, і внаслідок цього вони зазвичай відносили його, як і все інше незвичайне, до Бога і називали божественним пізнанням.

Отож ми можемо стверджувати тепер без вагань, що пророки сприймали божественні одкровення тільки за допомогою уяви, тобто за допомогою слів або образів, і до того ж справжніх або уявних. А позаяк ми не знаходимо в Письмі жодних інших засобів, крім цих, то, як ми вже показали, нам жодних інших вигадувати не можна. Але на основі яких законів природи це робилося, я, зізнаюсь, не відаю. Звичайно, я би міг сказати, як інші, що це звершилося завдяки могутності Бога, але я був би тоді базікою. Бо це було б те саме, якби я захотів пояснити якимось трансцендентальним терміном форму якоїсь одиничної речі. Адже все чиниться завдяки

могутності Божій. Та оскільки могутність природи є не чим іншим, як самою могутністю Бога, то безумовно, що ми, оскільки не розуміємо могутності Божої, не знаємо природних причин. Отож нерозумно і вдаватися до цієї могутності Божої, якщо не знаємо природної причини якоїсь речі, тобто самої могутності Божої. Та й нема тепер потреби знати причину пророчого пізнання. Бо, як я вже згадував, ми прагнемо дослідити тут лише документи Письма, аби на основі їх зробити свої висновки, як із даних природи. А джерела (causas) документів нас аж ніяк не цікавлять.

Отож, оскільки пророки сприймали божественні одкровення за допомогою уяви, то вони, безумовно, могли сприймати багато чого, що перебуває поза межами розуму. Бо зі слів і образів можна набагато більше скласти уявлень, аніж із одних тих принципів і понять, на яких тримається все наше природне пізнання.

Далі стає зрозуміло, чому майже всі пророки сприймали і всього навчали за допомогою притч і загадок, і все духовне виражали тілесно. Бо все це більше узгоджується з природою уяви. Тепер ми вже не подивуємося, чому Письмо або пророки так непрямо й темно говорять про Дух, або душу, як то в книзі «Числа» (11:17) та в «І книзі Царів» (22:2) тощо. Далі пророк Михей бачив Бога, що сидів, Даниїл — у вигляді старійшини в білому одязі, Єзекіїль же — у вигляді вогню. А ті, які перебували біля Христа, бачили Духа Святого у вигляді голуба, що знижується; апостоли ж — у вигляді вогненних

язиків, і, нарешті, Павло до свого навернення побачив його як велике світло. Все це повністю узгоджується із загальновідомим уявленням про Бога і духів. Нарешті, оскільки уява невизначена (vaga) і непостійна, то саме тому і дар пророцтва залишався у пророків недовго, а також і зустрічався рідко, а саме: у вельми небагатьох людей, та й то дуже рідко. А коли так є, то нам доводиться нині досліджувати, звідки у пророків могла виникнути достовірність стосовно того, що вони сприймали тільки через уяву, а не через певні початки (principiis) розуму. Проте все, що тільки можна було сказати і про це, треба запозичувати з Письма, оскільки ми не маємо (як ми вже сказали) істинного знання про нього; тобто не можемо пояснити його через перші його причини. Про що вчить Письмо стосовно достовірності у пророків, це я покажу в наступному розділі. Тут я вирішив говорити про пророків.

Розділ II

ПРО ПРОРОКІВ

З попереднього розділу, як ми вже показали, випливає, що пророки були обдаровані не більш досконалою душею, але здатністю жвавішої уяви, що достатньою мірою потверджують оповіді Письма. Про Соломона, наприклад, відомо, що він вирізнявся серед інших

саме мудрістю, але не пророчим даром. Навіть відомі Геман, Дарда, Калкол[9] не були вельми розважливими пророками; і навпаки, люди сільські, без усякої освіти (disciplinam), навіть жіночки, як Агар — служниця Авраама, мали дар пророцтва. І це узгоджується з досвідом і розумом (ratione). Бо хто більш за всіх обдарований уявою, той менш здатний до абстрактного мислення. І навпаки, хто найбільше наділений розумом і найбільш його розвиває, той має помірнішу здатність уяви і більше підкоряє її; тримає неначе у вузді, аби вона не змішувалася з розумом (intellectu). Отож ті, що прагнуть шукати мудрість і пізнання матеріальних і духовних предметів у пророчих книгах, йдуть цілком неправильним шляхом. Це я і вирішив показати тут докладно, тому що час, філософія і, зрештою, сама справа цього вимагають. І мене мало обходить те, що буде нашіптувати забобонність, яка нікого так сильно не ненавидить, як правдиву науку і праведне життя. На жаль, дійшло до того, що хто відверто зізнається, що у нього нема ідеї про Бога і що він пізнає Бога лише за допомогою створених (creatas) речей (причини яких їм не відомі), не червоніє, коли звинувачує філософів у атеїзмі.

Але, щоб викласти справу по порядку, я покажу, що пророцтва розрізнялися не лише залежно (pro ratione) від уяви і тілесного темпераменту певного пророка, але і в залежності від думок, якими вони були просякнуті; і що тому пророцтво ніколи не додавало пророкам більше знань, як це я зараз докладно поясню. Але

попередньо тут слід сказати про достовірність, яку мали пророки, тому що це стосується передусім змісту (argumentum) цього розділу, а потім це дещо послужить тому, що ми прагнемо довести.

А позаяк проста уява за своєю природою не містить у собі достовірності, як усяка ясна й чітка ідея, тому до такої уяви повинно бути додане щось іще, — певно, розмірковування (ratiocinium). Це для того, щоб ми могли бути певні в речах, які ми уявляємо. Звідси випливає, що пророцтво само собою не може містити в собі достовірності, бо воно, як ми вже показали, залежить лише від уяви. Тому пророки впевнювалися в одкровенні Бога не через саме одкровення, а через якесь знамення (signum), як це бачимо на прикладі Авраама («Буття», 15:8): після того як вислухав [обіцянку] Бога, він попрохав знамення. Авраам, звичайно ж, вірив Богові і вимагав знамення не для того, щоб повірити Богові, а щоб переконатися, що цю обіцянку дає йому Бог. Те ж саме ще чіткіше бачимо на прикладі Гедеона. Бо він так говорить Богові: «*Зроби мені ознаку* (щоб я знав), *що ти говориш зо мною*». Дивись «Книгу Суддів» (6:17). Мойсееві також говорить Бог: «І *це* (хай буде) *тобі знаменням, що я тебе послав*». Єзекія, який давно знав, що Ісая — пророк, попросив знамення на підтвердження пророцтва, яке провістило йому одужання. Це, звичайно, показує, що пророки завжди мали певне знамення, яке робило їх упевненими в тому, що вони пророче уявляли. І Мойсей тому нагадує (дивись «Повторення Закону», 18:22), щоб

від пророка вимагали знамень, а саме: здійснення якоїсь напророченої події.

Отож пророцтво, відтак, поступається природному пізнанню, яке не потребує жодного знамення. Але містить у собі достовірність на підставі своєї природи. Адже пророча достовірність була не математична, а лише моральна. Це також видно із самого Письма, бо у «Повторенні Закону» (13:3, 4) Мойсей нагадує, що коли якийсь пророк захоче вчити про інших богів, то він, якби й потверджував своє вчення знаменнями та чудесами, має бути засуджений на смерть. Бо, як сам Мойсей продовжує, Бог робить знамення, а також і чудеса для випробування народу. Про це і Христос також нагадав своїм учням, як видно із Матвія (24:24). А Єзекіїль (14:9) навіть ясно вчить, що Бог інколи обманює людей неправдивими одкровеннями, коли, зокрема, говорить: «*А пророк* (тобто неправдивий), *коли б був зведений, і говорив би слово, — Я — Господь, зведу цього пророка*». Це засвідчує й Михей Ахаву про пророків («І книга Царів», 22:21).

І хоча все вочевидь показує, що пророцтво і одкровення — справа вельми сумнівна, однак вона, як ми сказали, вважалася вельми достовірною. Тому що Бог ніколи не обманює благочесних і обраних, але, згідно з відомим давнім прислів'ям «І книга Самуїлова», 24:14) і, як видно з історії Авіґаїл і її мови[10], він користується ними, ніби знаряддям своєї благості, а нечестивими — ніби виконавцями і засобом свого гніву. Це вельми ясно

видно також і з того випадку з Михеєм, який ми щойно цитували. Бо, хоча Бог вирішив увести в оману Ахава через пророків, але скористався лише неправдивими пророками, а благочесному відкрив справу так, як насправді було, і не перешкоджав йому пророкувати істину. Але, як я сказав, достовірність у пророка була лише моральною, бо ніхто не може вважати себе праведним перед Богом і хвалитися, що служить знаряддям благості Бога, як вчить і насправді показує саме Письмо, бо гнів Божий звабив на перепис народу Давида[11], благочестя якого, проте, Письмо достатньо потверджує. Отож уся пророча достовірність ґрунтувалася на таких трьох речах: 1) на тому, що пророки уявляли предмети одкровення найвищою мірою жваво — так само, як ми зазвичай наяву сприймаємо враження від предметів; 2) на знаменні; 3) нарешті і головним чином на тому, що вони мали дух, схильний лише до справедливого і благого.

І хоча Письмо не завжди згадує про знамення, однак треба гадати, що пророки завжди мали знамення. Бо Письмо не завжди має звичай розповідати про всі умови і обставини (як уже багато хто зазначив), але радше вважає їх відомими. Понад це, ми можемо припустити, що пророки, які, крім того, що міститься в законі Мойсея, ні про що нове не пророчили, не потребували знамень, тому що їхні [пророцтва] потверджував Закон. Наприклад, пророцтво Єремії про зруйнування Єрусалима потверджувалося пророцтвами інших пророків і погрозами Закону, а тому й не потребувало

знамення. Але Ханані, який пророкував всупереч усім пророкам про скоре відновлення держави, обов'язково потребував знамення. Інакше він мав би сумніватися щодо свого пророцтва доти, доки настання події, передбаченої ним, не підтвердило б пророцтво («Книга Єремії», 28:9).

А оскільки певність, яка виникала у пророків унаслідок знамення, була не математична (тобто яка випливала із необхідності поняття сприйнятої або баченої речі), а тільки моральна (і знамення давалися лише з метою переконати пророка), то звідси випливає, що знамення давалися згідно з думкою і розумінням пророка. Отож знамення, яке робило одного пророка переконаним у його пророцтві, другого, який мав іншу думку, не могло переконати, і тому знамення кожного пророка були різними. Також і саме одкровення різнилося, як ми вже говорили, у кожного пророка з огляду на властивості фізичного темпераменту, уяви, а також і в залежності від думок, засвоєних раніше. Залежно від темпераменту пророцтва розрізнялися таким чином: якщо пророк був людиною веселою, то йому були відкривані перемоги, мир і все, що викликає в людей радість. Такі люди зазвичай дуже часто уявляють подібні речі. Навпаки, якщо пророк був меланхоліком, то йому були відкривані війни, покари і всілякі лиха.

Таким чином, наскільки пророк був співчутливим, ласкавим, гнівливим, суворим тощо, настільки він був і схильніший до тих чи інших одкровень. За властиві-

стю уяви пророцтва розрізнялися таким чином: якщо пророк був людиною зі смаком, то й душу Бога він сприймав у вишуканому стилі; а якщо грубуватий — грубо. Те саме було і стосовно одкровень, які уявлялися в образах, а саме: якщо пророк був селянином, то йому уявлялися воли і корови тощо; якщо ж воїном — полководці, війська. Якщо, нарешті, він був придворним царя — царський трон. Нарешті, пророцтва розрізнялися і за несхожістю думок пророків, а саме: чаклунам («Євангеліє від Матвія», 2), які вірили в астрологічні нісенітниці, народження Христа було відкрито тим, що вони *уявили* зірку, яка зійшла на сході. Жерцям Навуходоносора («Книга Єзекіїля», 21:26) — спустошення Єрусалима було відкрито за нутрощами тварин, про що той самий цар довідався і від оракула, а також за напрямком стріл, кинутих угору, в повітря. Згодом пророкам, які вірили, що люди діють за вільним вибором і власною могуттю, Бог відкривався байдужим і таким, який не знає про майбутні людські дії. Все це окремо ми тепер доведемо на підставі самого Письма.

Отож перше виявляється із відомого випадку з Єлисеєм («ІІ книга Царів», 3:15), який став вимагати гуслі, щоб пророкувати Єгораму, і міг сприйняти душу Бога лише після того, як він став насолоджуватися музикою гуслів. Тоді вже він провістив Єгораму з союзниками радісну подію. Раніше це не могло трапитись, тому що Єлисей гнівався на царя, а хто гнівливий на когось, той, звичайно, схильний думати про нього зле, а не добре.

Що ж стосується тверджень декого, що Бог не відкривається розгніваним і сумним людям, то вони, звичайно ж, говорять дурниці, тому що Бог відкрив Мойсеєві, який гнівався на фараона, знамените, гідне співчуття вигублення новонароджених («Вихід», 11:8), і при цьому не використовуючи жодної музики. Каїнові Бог теж відкрився, коли той гнівався. Єзекіїлю було відкрито нещастя і впертість юдеїв, коли він став нетерплячим від гніву («Книга Єзекіїля», 3:14), а *Єремія пророкував про нещастя* юдеїв, коли був у глибокому сумі і охоплений великою відразою до життя. Тому Йосія і побажав радитись не з ним, але з його сучасницею, жінкою, оскільки вона завдяки жіночому праву була більше здатна відкрити йому милосердя Боже («II книга Параліпоменон», 34). Михей також ніколи не пророкував Ахаву чогось доброго, що, проте, робили інші, правдиві пророки (як видно з «I книги Царів», 20), але протягом усього свого життя пророкував лихе («I книга Царів», 22:8, а ще ясніше в «II книзі Параліпоменон», 18:7). Отож пророки, зважаючи на різний фізичний темперамент, були більше схильні до *цих* чи *тих* одкровень.

Потім, стиль пророцтва розрізнявся також залежно від красномовства кожного пророка. Бо пророкування Єзекіїля й Амоса написані не у вишуканому стилі пророцтв Ісаї, Наума, але в грубішому. І якщо хтось, хто знає гебрейську мову, хоче це ретельно розібрати, нехай порівняє між собою у різних пророків деякі глави, що трактують один і той самий предмет: він знайде велику

різницю в стилі. Хай він порівняє саме главу I книги царедворця Ісаї від вірша 11-го до вірша 20-го з главою 5-ю селянина Амоса від вірша 21-го до вірша 24-го; хай він порівняє потім порядок і прийоми пророцтва Єремії, яке він написав у главі 49 про Едом, з порядком і прийомами Овдія. Далі, хай він зіставить також главу 40:19, 20 і главу 44:8, і далі Ісаї з главою 8:6, і главою 13:21 Осії. Те саме і стосовно інших пророків. Якщо все це правильно зважити, то легко виявиться, що у Бога нема ніякого власного стилю в мові, але що тільки з огляду на ерудицію і здібності пророка Бог буває вишуканий, точний, суворий, грубий, велемовний і темний.

Пророчі уявлення та ієрогліфи хоча й означали одне й те саме, однак різнилися; бо Ісаї інакше уявилася слава Божа, яка полишала храм, аніж Єзекіїлю[12]. Рабини ж твердять, що обидва уявлення були цілком тотожні, але що Єзекіїль, як селянин, здивувався їм над міру і тому розповів про них зі всіма подробицями. Але ж, якщо в них не було достовірної традиції щодо цього, у що я не вірю, то вони явно вигадують це. Бо Ісая бачив шестикрилих серафимів, а Єзекіїль — чотирикрилих істот. Ісая бачив Бога одягненого, що сидів на царському троні, а Єзекіїль (бачив його] у вогняній подобі. Той і інший, без сумніву, бачили Бога відповідно до того, як вони зазвичай уявляли його. Крім того, уявлення різнилися не лише образом, але й чіткістю, бо уявлення Захарія настільки темні, що вони не могли бути зрозумілі йому без пояснення, як видно із оповіді

про них. А уявлення Даниїла і після пояснення не могли бути зрозумілі самому пророкові. Це відбувалося, звичайно, не внаслідок важкості предмета, який належало відкрити (адже мовилось лише про людські справи, які перевершують межі людських здібностей тільки тим, що вони *стосуються* майбутнього), але тільки тому, що уява Даниїла не була однаково здатна до пророкування наяву і вві сні. Це видно також із того, що відразу після початку одкровення він так перелякався, що майже зневірився у своїх силах. Тому через слабке уявлення і сили речі уявлялися йому досить темними, і він не міг розуміти їх навіть після пояснення.

І тут слід зауважити, що слова, почуті Даниїлом, були (як ми вище показали) тільки уявними. Тому й не дивно, що він, будучи в той час знічений, уявляв усі ті слова настільки плутано й темно, що потім нічого з них не міг зрозуміти. Ті ж, які засвідчують, що Бог не хотів відкрити Даниїлові предмет чітко, певно, не читали слів ангела, який прямо сказав (10:14), що «*я прийшов, щоб ти зрозумів, що станеться твоєму народові в кінці днів*». Виходить, що ці речі лишились темними тому, що в той час не було нікого, хто мав би таку силу уяви, щоб вони могли бути відкриті йому чіткіше.

Нарешті, пророки, яким було відкрито, що Бог візьме Ілія до себе, бажали переконати Єлисея, що той перенесений до якогось там місця, де вони можуть ще знайти його. Це, звичайно, ясно показує, що вони не прямо зрозуміли одкровення Боже. Нема потреби докладніше

доводити це, бо Письмо найбільш очевидно виявляє, що Бог обдарував одного пророка набагато більшою благодаттю для пророкування, аніж іншого. А що пророцтва або уявлення розрізнялися також залежно від думок, засвоєних пророками, і що у пророків були різні думки, навіть протилежні, і різні застереження (praeiudicia) (мовлю про речі чисто спекулятивні, бо про те, що стосується чесності і добрих звичаїв, слід думати цілком інакше), — це я ретельніше і докладніше покажу, бо вважаю це справою важливою. З цього я зроблю в кінці висновок, що пророцтво ніколи не робило пророків вченішими, але що вони лишалися при своїх упереджених думках і що тому стосовно чисто спекулятивних речей ми аж ніяк не повинні їм вірити.

З якоюсь дивною поспішністю всі переконали себе, що пророки знали все, чого людський розум може досягнути. І хоч деякі місця Письма досить ясно говорять нам, що пророки не знали деяких речей, однак [люди] вважають за потрібне говорити, що в тих місцях не розуміють Письма, аніж допустити, що пророки чогось не знали. Або ж вони прагнуть перекручувати (torquere) слова Письма так, щоб воно говорило те, чого аж ніяк не малося на увазі. Якщо допустити одне з цих двох, тоді Письму справді кінець. Бо даремно будемо намагатися довести щось, спираючись на Письмо, якщо дозволено вважати темним і недосяжним те, що достеменно ясно, або тлумачити його довільно. Наприклад, у Письмі нема нічого яснішого за те, що Ісус [Навин], а мож-

ливо, й автор, який написав його історію, думали, що Сонце рухається навколо Землі, а Земля ж перебуває в спокої, і що Сонце протягом певного часу залишалося нерухомим[13]. Однак багато хто, не бажаючи допустити, що на небі могла бути якась зміна, пояснюють це місце таким чином, що [Письмо] нічого подібного, певно, і не говорить. Інші ж, які навчилися філософувати правильніше, розуміючи, що Земля рухається, зі всіх сил намагаються витиснути те саме і з Письма, хоч воно явно суперечить цьому. Воістину я дивуюся їм. Невже, питаю, ми зобов'язані вірити, що воїн Ісус знав астрономію? І що йому не могло бути відкрито чудо? Або що сонячне світло не могло довше звичного бути над горизонтом, якщо Ісус не розумів причини цього? Справді, мені і те й друге здається смішним. Отож я вважаю за краще сказати відверто, що Ісус [Навин] не знав справжньої причини того більш тривалого світла і що він і весь присутній натовп разом з ним думали, ніби Сонце в щоденному русі рухається навколо Землі і в той день на деякий час зупинилося. І саме це, вони гадали, є причиною того більш тривалого світла, не звернувши увагу на те, що внаслідок надміру льоду, який був на той час у повітряних шарах («Книга Ісуса Навина», 10:11), рефракція могла бути сильнішою від звичної або щось подібне, чого ми тепер не досліджуємо. Так само і знамення тіні, що відступала, було відкрито Ісаї згідно з його розумінням, а саме: через відступ Сонця назад[14]. Бо він думав, що Сонце рухається, а Земля перебуває

у спокої, і про неправдиві сонця він, можливо, ніколи навіть уві сні не думав.

Це ми можемо стверджувати без усякого сумніву, бо знамення могло справді мати місце і бути провіщене цареві Ісаєю, хоча пророк і не знав справжньої його причини. Про будівлю Соломона, якщо тільки її дав Бог в одкровенні, слід сказати те саме, тобто: що всі її виміри були відкриті Соломонові з огляду на його розуміння і думку. А оскільки ми не повинні вірити, що Соломон був математиком, то можемо стверджувати, що він не знав відношення між окружністю і діаметром кола і думав заодно з гуртом робітників, що воно рівне 3 до 1. Тому, коли дозволяють собі говорити, що того тексту («І книга Царів», 7:23) не розуміємо, то я справді не знаю, що ми можемо зрозуміти в Письмі; адже там оповідь про будівництво ведеться просто і чисто історично. Якщо ж на додачу дозволять вигадувати, що Письмо містить інакшу думку, але з якоїсь невідомої причини написано так, то тоді вийде не що інше, як цілковите спотворення всього Письма, бо всякий буде у змозі говорити з рівним правом те саме про всі місця Письма. І таким чином усе, що тільки може людська злоба вигадати нісенітного й дурного, — все це дозволено буде захищати і виконувати, підкріплюючи авторитетом Письма.

Але те, що ми стверджуємо, не містить нічого нечестивого, бо Соломон, Ісая, Ісус та інші хоч і були пророками, але все ж були людьми, і треба думати, що

ніщо людське їм не було чужим. Так само й Ноєві було відкрито згідно з його розумінням, що Бог знищить рід людський, тому що він вважав, ніби світ поза Палестиною є незаселеним[15]. І не тільки таких речей, але й інших, важливіших, пророки без шкоди для благочестя могли не знати і справді не знали. Адже стосовно божественних атрибутів вони нічого особливого не вчили, але мали про Бога вельми пересічну Думку. До цього і пристосовувались їхні одкровення, як я зараз покажу на багатьох свідченнях Письма. Тому легко можна буде побачити, що пророків вихваляють і славлять не так заради вивищення і внаслідок переваги їхнього розуму, як заради благочестя і постійності їхнього духу.

Адам був перший, кому Бог відкрився. Але він не *знав, що Бог* всюдисутній і знає все, тому й сховався від Бога і намагався спокутувати свій гріх перед ним, так ніби перед ним була людина. Тому Бог і був відкритий йому згідно з його поняттям, тобто: як не всюдисутній і такий, що не знає Адамового місця перебування і гріха. Адже Адам чув, або здавалося йому, ніби чує, що Бог гуляє по саду, кличе його і питає, де він, потім питає його з приводу його сором'язливості, чи не їв він від забороненого дерева. Адам не знав жодного іншого атрибута Бога, крім того, що Бог — творець усіх речей. Каїну Бог був відкритий також за його поняттям, тобто: як такий, що не знає *людських* справ. Та Каїнові для спокути свого гріха і не треба було мати більш вивищеного знання про Бога. Лаванові Бог відкрив себе як Бог

Авраама, тому що він вірив, що всякий народ (natio) має свого особливого Бога («Буття», 31:29). Авраам також не знав, що Бог всюдисутній і передбачає всі речі. Бо, щойно він *почув* присуд *содомітам,* він попрохав Бога не приводити його до виконання, не довідавшись, чи всі гідні тієї покари. Авраам-бо говорить («Буття», 18:24): «*Може, є п'ятдесят праведних у цьому місті*». Й іншим Бог не відкривався тому ж. В уяві Авраама він-бо говорить [у вірші 21] так: «*Зійду ж я та й побачу, чи не вчинили вони так, як крик про них, що доходить до мене.., а як ні — то* (справу) *побачу*». І божественне свідчення про Авраама («Буття», 18:19) нічого не містить, окрім одного послуху та того, що він своїх домашніх навчав справедливого й доброго, але воно не говорить, щоб він мав про Бога високу думку.

Мойсей також недостатньо розумів, що Бог всюдисутній і що всі людські дії спрямовуються тільки за його рішенням. І хоча Бог сказав йому («Вихід», 3:18), що ізраїльтяни будуть його слухатися, проте він має сумнів і заперечує («Вихід», 4:1): «*Таж вони не повірять мені, і не послухають...*» Тому і йому Бог був відкритий як байдужий до майбутніх людських дій і як такий, що не знає про них. Бо він дав йому два знамення і сказав («Вихід», 4:*8): «І станеться, коли не повірять тобі, і не послухають голосу першої ознаки, то повірять голосу ознаки наступної. І станеться, коли вони не повірять також обом тим ознакам... то ти візьмеш води з Річки*» і т. д. І справді, якби хто захотів без упередження

розібрати міркування Мойсея, то явно побачив би, що думка Мойсея про Бога зводилася до того, що він — істота, що він завжди існував, існує і завжди буде існувати. Саме з цієї причини він і називає його іменем *Єгова,* яке гебрейською мовою виражає ці три часи існування[16]. Про його ж природу Мойсей навчав лише, що він милосердний, добрий тощо і найвищою мірою ревнивий, *як* це виявляється *з* вельми багатьох місць «П'ятикнижжя».

Потім він вірив і вчив, що ця істота (ens) так відрізняється від усіх інших істот, що жодне зображення якоїсь видимої речі не може її виразити; і що її не можна бачити, не так через невідповідність (rei repugnantiam), як через людську слабкість; і крім того, що вона з погляду могутності є істотою особливою або унікальною (unicum). Він припускав також, що є істоти, які (без сумніву, за велінням і наказом Бога) заступають місце Бога, тобто істот, яким Бог дав авторитет, право, і могуть керувати *народами,* піклуватись і дбати про них. Але про цю істоту, яку [гебреї] зобов'язані були шанувати, він учив, що вона є найвищим і верховним Богом, або (скористаюся гебрейським висловом) Богом Богів. Тому в «Пісні Виходу» (15:11) Мойсей сказав: «*Хто подібний тобі серед богів, о Господи?*», а Їтро (18:11): «*Тепер я знаю, що Господь більший за всіх богів*», тобто нарешті я змушений погодитися з Мойсеєм, що Єгова більший за всіх богів і володіє особливою могутністю. Але чи вірив Мойсей, що ці істоти, які заступають місце Бога,

були ним створені? В цьому можна сумніватися, позаяк про творіння і їхній початок, наскільки нам відомо, він нічого не сказав. Крім того, він учив, що ця істота привела в порядок із хаосу цей видимий світ («Буття» 1:2) і вклала в природу насіння і, таким чином, над усім має верховне право і верховну могуть («Повторення Закону», 10:14, 15), і що за цим верховним своїм правом і могутністю вона обрала гебрейський народ (nationem) і певну країну (plagam) у світі («Повторення Закону», 4:19; 32:8, 9) тільки для себе. Решту ж народів і регіонів [істота] віддає піклуванню інших богів, нею поставлених, і тому вона називалася Богом Ізраїля і Богом Єрусалима («II книга Параліпоменон», 32:19).

Інші боги називалися *богами інших* народів, і з цієї причини юдеї вірили, що той регіон, який Бог обрав собі, вимагає особливого культу божества, цілком відмінного від культу інших регіонів, навіть більше: що саме він не може терпіти культу інших богів, властивого іншим регіонам; вірили, що ті народи, котрі асирійський цар переселив у землю юдеїв, шматуються левами, тому що вони не знали культу богів тієї землі («II книга Царів», 17:25, 26 тощо). Тому, на думку Абен-Езри, і Яків, коли захотів вирушити на батьківщину, сказав *синам, щоб вони* приготувалися до нового культу і залишили чужих богів, тобто культ богів тієї землі, в якій вони тоді перебували («Буття», 35:1, 2). Також і Давид, бажаючи сказати Саулові, що він через переслідування змушений жити поза вітчизною,

сказав, що він від спадку Божого усунутий і відправлений на *служіння до інших богів* («І книга Самуїлова», 26:19). Нарешті, Мойсей вірив, що ця істота, або Бог, має своє місце мешкання на небесах («Повторення Закону», 33:27). Ця думка була найпоширенішою серед поган [Ethnicos], Якщо ми звернемо тепер увагу на одкровення, [які були дані] Мойсееві, то побачимо, що вони були пристосовані до цієї думки. Справді, оскільки він вірив, що природа Бога допускає ті стани, про які ми говорили, тобто: милосердя, прихильність тощо, то саме тому Бог і відкрився йому згідно з цією його думкою і під цими атрибутами («Вихід», 34:6, 7), де розповідається, яким чином Бог явився Мойсеєві, і Десять Заповідей («Вихід» 20:4, 5). Потім, у главі 33:18, розповідається, що Мойсей просив у Бога, щоб той дозволив йому бачити його.

Але оскільки Мойсей, як було вже сказано, ніякого образу Божого не сформував в умі (а Бог, як я вже показав, відкривався пророкам тільки в залежності від стану їхньої уяви), то саме тому ні в якому образі Бог і не явився йому. І це, кажу, трапилося тому, що образ Бога не піддавався уяві Мойсея. Хоч інші пророки, а саме: Ісая, Єзекіїль, Даниїл та інші, свідчать, що вони бачили Бога. З тієї причини Бог відповів Мойсею: «*Ти не зможеш побачити лиця мого*», — а оскільки Мойсей вірив, що Бог видимий, тобто що це по відношенню до божественної природи не містить у собі жодного протиріччя (бо інакше він і не просив би ні про що подібне), то Бог тому

додає: «*Бо людина не може побачити мене — і жити*». Таким чином, він дає думці Мойсея відповідну підставу. Бо він говорить не те, що це містить у собі протиріччя стосовно божественної природи, як воно є насправді, але що це не може статися внаслідок людської слабкості.

Далі, щоб відкрити Мойсеєві, що ізраїльтяни через поклоніння тельцю (vitulum) стали схожими на решту народів, Бог говорить у «Виході» (33:2, 3), що він пошле ангела, тобто істоту, яка замість верховної істоти піклувалася б про ізраїльтян, бо сам він не хоче лишатися серед них. І, таким чином, для Мойсея нічого не лишалося, завдяки чому йому було б відомо, що ізраїльтяни миліші Богові, аніж решта народів. Бо і їх Бог також доручив піклуванню інших істот, або ангелів, як видно з вірша 16 тієї самої глави. Нарешті, оскільки вони вірили, що Бог перебуває на небі, саме тому Бог відкривався як такий, що сходить з неба на гору. І Мойсей також сходив на гору, щоб порозмовляти з Богом. Цього йому не треба було б робити, якби він міг однаково легко уявляти Бога, який перебуває всюди.

Ізраїльтяни майже нічого не знали про Бога, хоча він їм і відкрився. Це вони показали більш ніж достатньо, коли через кілька днів склали тельцю божественну шану і поклоніння й увірували, що він і є тим Богом, який вивів їх із Єгипту. І, звичайно ж, не слід вірити, що люди, які звикли до забобонів єгиптян, грубі, пригнічені жалюгідним рабством, хоч якось розважливо мислили про Бога, або що Мойсей навчив їх чогось іншого, крім

способу життя. До того ж він учив не як філософ, який бажає домогтися, щоб вони зрештою керувалися свободою духу, але як законодавець, сподіваючись змусити їх жити добре під тиском сили Закону. Тому для них добра поведінка або справжнє життя, служіння Богові і любов до нього були радше рабством, аніж справжньою свободою, ласкою і даром Бога. Адже він наказував любити Бога і дотримуватися його Закону із вдячності до Бога за послані доброчинства (тобто звільнення з єгипетського рабства тощо). І потім, він лякає їх погрозами, на випадок, якщо вони відступлять від тих правил; і, навпаки, обіцяє численні блага, якщо вони збережуть їх. *Отож він вчив їх таким* же чином, як звичайно батьки вчать ще зовсім нерозумних дітей.

Тому немає сумніву, що вони не знали ні переваги доброчинства, ні справжнього блаженства. Йона думав утекти від погляду Божого. Це, певно, показує, що й він вірив, ніби Бог доручив піклування про інші регіони поза Юдеєю іншим силам, хоча й ним же поставленим. І нема нікого у Старому Заповіті, хто говорив би про Бога більш згідно з розумом, ніж Соломон, який переважав усіх своїх сучасників природним світлом, тому він і вважав себе вищим від Закону (бо його дано лише для тих, яким бракує розуму і вказівок природного розуму) і всіма законами, які стосувалися царя і складалися головним чином із трьох пунктів («Повторення Закону», 17:16, 17), нехтував і навіть цілком порушував їх. У цьому він, однак, грішив і чинив не гідно філософа,

бо вдавався до чуттєвих насолод. Зокрема, він учив, що всі блага і щастя марні для смертних (дивись «Еклезіаст»), і що в людей нема нічого кращого за розум, і що для них нема більшої покари, як глупота («Приповісті Соломонові», 16:22).

Але повернімося до пророків, суперечливі думки яких ми також вирішили відзначити. Рабини, які залишили нам (як розповідається в трактаті «Шабат», глава 1, аркуш 13, сторінка 2) ті пророчі книги (які існують нині), знайшли судження Єзекіїля до такої міри суперечливими з думками Мойсея, що мало не вирішили не допускати його книгу до числа канонічних і цілком сховали б, якби якийсь Ананія не взявся пояснювати їх, що, кажуть, нарешті він і зробив з великим трудом і завзяттям (як там розповідається). Але яким чином він це зробив, тобто: чи написав якийсь коментар, який, можливо, загинув, чи (наскільки вистачить сміливості) змінив і прикрасив на свій розсуд самі слова і Промови Єзекіїля, — цього ніхто не знає.

Що б там не було, принаймні глава 18 явно не узгоджується з віршем 7 глави 34 «Виходу» і з віршем 18 глави 32 «Книги Єремії» та інших. Самуїл вірив, що Бог, коли раз вирішить щось, ніколи не жалкує щодо рішення («І книга Самуїлова», 15:29), бо Саулу, який каявся в своєму гріху та хотів поклонитися Богові і випросити в нього прощення, він сказав, що Бог свого рішення про нього не змінить. Єремії ж було відкрито (18:8, 10) протилежне, а саме: що Бог, чи вирішив він для якогось

народу щось на шкоду, чи щось на благо, жалкує з приводу свого рішення, якщо тільки люди від часу присуду змінилися на краще або на гірше. А Йоіл вчив, що Бог жалкує тільки з приводу зла (2:13). Нарешті, із «Буття» (4:7) вельми чітко видно, що людина може побороти спокуси гріха і чинити добро. Адже це говориться Каїну, який, проте, як видно з самого Письма і з Йосифа, ніколи не поборов їх. Це ж саме очевидним чином випливає і з щойно наведеної глави Єремії, адже він говорить, що Бог жалкує щодо свого рішення, виголошеного на шкоду або на благо людям, зважаючи на бажання людей змінити звичаї і спосіб життя. А Павло, навпаки, нічого не вчить ясніше від того, що люди не мають жодної влади над спокусами плоті, хіба що з особливого покликання і ласки Божої. Дивись «Послання до римлян» (9:10 і далі, 3:5 і 6:19), де він, приписавши Богу справедливість, наголошує, що говорить так за людським способом і заради немочі плоті.

Отож звідси більш ніж достатньо виявляється те, що ми мали намір показати, а саме: що Бог пристосовує одкровення до розуміння і думок пророків і що пророки могли не знати речей, які стосуються чистих умоглядних розмірковувань (solam speculationem), а не прихильності [до ближнього] і життєвої практики, і справді не знали, і що в них були протилежні думки. Тому далеко не правильно, що від пророків слід запозичувати пізнання про природні й духовні речі. Отож приходимо до висновку, що ми не зобов'язані вірити пророкам ні в чому, крім

того, що складає мету і сутність (substantia) одкровення. У всьому іншому ж надається свобода вірити, як кому заманеться. Наприклад, одкровення Каїну вчить нас тільки того, що Бог закликав Каїна до праведного життя. Бо в цьому лише й полягає кінцева мета і сутність одкровення, а не в ученні про свободу волі або про предмети філософії. Тому хоч у словах і в основах того напучення ясно міститься свобода волі, однак нам дозволено думати протилежне, оскільки ті слова і підстави були пристосовані лише до розуміння Каїна. Так само, вважай, і одкровення хоче навчити Михея лише того, що Бог відкрив йому правдивий кінець бою Ахава з Арамом.

Тільки цьому ми й зобов'язані вірити. А весь інший зміст цього одкровення такий: повідомлення про правдивий і неправдивий дух Божий, про небесне воїнство, яке стоїть по обидва боки Бога; а вся решта обставин того одкровення нас не стосується, і тому кожний хай вірить цьому, як йому видасться більш згідним з його розумом. Про способи (rationibus), якими Бог показав Йову свою могутність над усім (якщо тільки правда, що вони були відкриті Йову і що автор намагався розповісти історію, а не ілюструвати свої поняття, як дехто думає), треба сказати те саме, тобто: що вони були вказані згідно з поняттям Йова і тільки для його переконання, а не тому, що вони є універсальними способами для переконання всіх. Не інакше треба говорити і про способи Христа, якими він викриває фарисеїв у впертості й незнанні, а учнів закликає до істинного життя,

а саме: що свої способи він ладнав до думок і принципів кожного. Наприклад, коли він сказав фарисеям («Євангеліє від Матвія», 12:26): «*І коли сатана сатану виганяє, то ділиться супроти себе; як же втримається царство його?*» — він хотів тільки викрити фарисеїв, виходячи з їхніх же принципів, а не вчить, що існують демони або якесь демонське царство. Зовсім так само, коли Христос сказав учням («Євангеліє від Матвія», 18:10): «*Стережіться, щоб ви не погордували ані одним із малих цих; кажу-бо я вам, що їхні ангели... на небі*» і так далі. Він хотів навчити тільки, щоб вони не були гордими і не зневажали нікого, а не чогось іншого, що міститься в його способах, наведених ним тільки для переконання учнів.

Нарешті, те ж саме, безумовно, треба сказати про способи навчання і знаменитих апостолів, та й нема потреби говорити про це докладніше. Бо якби я повинен був перелічити всі місця в Письмі, які написані тільки для однієї людини або згідно з чиїмсь поняттям і які не без великої шкоди для філософії обстоюються як божественне вчення, то мені довелося б істотно поступитися короткістю, про яку я дбаю. Отож задовольнімося тим, що я заторкнув дещо, незначне і загальне. Решту допитливий читач хай сам розбирає самотужки. І хоча мети, якої я прагну, тобто відокремлення філософії від теології, стосується переважно те, що ми говорили про пророків і пророцтва, однак з причини того, що я торкнувся цього питання лише в загальних рисах, бажано ще дослідити: чи був пророчий дар властивий лише ге-

бреям, чи він притаманний усім народам (nationibus). Потім також — що треба стверджувати про покликання гебреїв. Про це дивись наступний розділ.

Розділ III

ПРО ПОКЛИКАННЯ ГЕБРЕЇВ І ПРО ТЕ, ЧИ БУВ ПРОРОЧИЙ ДАР ВЛАСТИВИЙ ЛИШЕ ГЕБРЕЯМ

Справжнє щастя і блаженство кожного полягає тільки в насолоді благом, але не в тій славі, коли благом насолоджується лише один і більш ніхто. Бо той не знає справжнього щастя і блаженства, хто вважає себе більше блаженним тому, що іншим живеться не так добре, як йому одному, або що він блаженніший і щасливіший за інших. Радість, яку відчуває він від нього, якщо тільки вона не дитяча, походить не від чогось іншого, як від заздрощів і злостивості (rnalo animo). Наприклад, справжнє щастя і блаженство людини полягає тільки в мудрості й пізнанні істини, але аж ніяк не в тому, що вона мудріша від решти або що інші не володіють пізнанням істини. Адже це ні на краплину не збільшує його мудрості, тобто справжнього його щастя.

Отож хто радіє внаслідок цього, той тішиться з нещастя іншого. Значить, він заздрісний і злий і не знає ні справжньої мудрості, ні спокою справжнього життя. Отож, коли Письмо, переконуючи гебреїв коритися За-

кону, говорить, що Бог обрав їх собі із решти народів («Повторення Закону», 10:15), що він до них близький, а до інших — ні («Повторення Закону», 4:4, 7), і що він тільки їм дав справедливі закони (дивись вірш 8 тієї самої глави); нарешті, що він, знехтувавши іншими [народами], тільки їм об'явив себе (дивись вірш 32 тієї самої глави) тощо, то [Письмо] промовляє, тільки зважаючи на поняття людей, які не знали справжнього блаженства, як ми показали це в попередньому розділі і як свідчить також Мойсей («Повторення Закону», 9:6, 7). Справді, вони, звичайно ж, були б не менше блаженні, якби Бог усіх однаково закликав до спасіння. І він був би до них не менш близьким, якби був однаково близький і до інших. Закони були б не менш справедливі, а вони самі були б не менш мудрими, якби закони були дані всім народам. Чудеса не менше показували б могуть Божу, якби вони були здійснені і заради інших народів. Нарешті, гебреї були б зобов'язані шанувати Бога не менше, якби Бог усіма цими дарами однаково щедро обдарував і всі інші народи. Що ж стосується того, що Бог говорить Соломону («І книга Царів», 3:12), ніби ніхто після нього не буде такий мудрий, як він, то це, напевно, є тільки риторична фігура для означення виняткової мудрості. Хоч би як там було, але ми не повинні вірити, ніби Бог обіцяв Соломону для більшого його щастя нікого не обдаровувати пізніше такою ж мудрістю. Адже це ніскільки не збільшувало б розум Соломона. І мудрий цар був би вдячний Богові за такий

дар не менше, ніж якби Бог сказав, що він усіх обдарує такою мудрістю.

Щоправда, коли ми і стверджуємо, що у наведених щойно місцях «П'ятикнижжя» Мойсей говорить згідно з поняттями гебреїв, ми, проте, не хочемо заперечувати ні того, що Бог їм одним дав відомі закони «П'ятикнижжя», ні того, що він лише з ними говорив; ані того, нарешті, що ніякому іншому народу не вдавалося бачити стільки чудесного, як гебреям. Ми хочемо тільки сказати, що таким чином, особливо тими доказами, Мойсей хотів переконати гебреїв з метою більше прилучити їх до пошанування Бога при їхніх дитячих поняттях. Нарешті, ми хотіли показати, що гебреї відрізнялися від інших народів не знанням і не благочестям, але чимось зовсім іншим, або ж (на їхню думку, так говорилося в Письмі) що гебреї були обрані Богом з решти народів не внаслідок їхнього правдивого життя і високих умоглядностей (speculationes), хоча й про це їм часто нагадувалося, але через зовсім іншу причину. Якою ж саме вона була, я покажу тут по порядку.

Перш ніж почати це, я хочу пояснити коротко в наступному викладі, що саме я розумію під управлінням (directionem) Бога і що — під зовнішньою і внутрішньою допомогою Божою; що розумію під вибором (electionem) Божим і що, нарешті, під щастям (fortunam). Під управлінням Бога я розумію відомий непорушний і незмінний порядок природи, або зчеплення (concatenate) природних речей. Адже ми вище говорили,

а також і в іншому місці показали, що універсальні закони природи, за якими все звершується і визначається, є тільки вічними рішеннями (decreta) Бога, які завжди містять у собі вічну істину і необхідність. Отож чи говоримо ми, що все відбувається за законами природи, чи що все влаштовується за рішенням і управлінням Божим, — ми говоримо одне й те ж саме. Потім, оскільки могутність (potentia) природних речей є лише самою могутністю Божою, через яку все тільки й відбувається і визначається, то звідси випливає, що все, що людина (яка становить також частину природи) добуває собі на допомогу для збереження свого буття (esse), все це природа пропонує їй без усякої затрати праці з її боку. Все це дано людині однією Божою могутністю, оскільки вона діє або через людську природу, або через щось таке, що перебуває поза людською природою.

Отож усе, що тільки природа завдяки одній своїй могутності може надати людині для збереження її буття, — все це ми можемо справедливо назвати внутрішньою допомогою Божою. А все, що понад те випадає людині на користь завдяки могутності зовнішніх причин, — все це ми можемо назвати зовнішньою допомогою Божою. А вже звідси легко зробити висновок, що треба розуміти під обранням (electionem) Божим. Справді, позаяк кожен робить щось тільки за наперед визначеним порядком природи, тобто за вічним управлінням і рішенням Божим, то звідси випливає, що всяк вибирає собі якийсь спосіб життя або якесь заняття

тільки за особливим покликом Божим, який обрав саме його серед інших для цієї справи чи для цього способу життя. Нарешті, під щастям (fortunam) я розумію не що інше, як управління Боже, оскільки воно керує людськими справами через зовнішні й непередбачені причини. Заторкнувши це, вернімося до нашого завдання і погляньмо, чим було те, за що гебрейський народ називають обраним від Бога, на відміну від інших. Щоб показати це, я продовжую так.

Все, чого ми поштиво (honeste) хочемо, зводиться головним чином до таких трьох пунктів, а саме: до пізнання речей через перші їхні причини; до панування над пристрастями, або надбання звички чинити добро; і, нарешті, до спокійного життя за умов фізичного здоров'я. Засоби, які прямо сприяють першому і другому і які можна розглядати як найближчі й дієві причини, закладені в самій людській природі, тому набуття їх залежить головним чином тільки від нашої могутності (potentia) або тільки від законів людської природи. Тому слід рішуче твердити, що ці дари не були особливою належністю одного якогось народу, але завжди були спільні для всього людського роду, якщо тільки ми не хочемо снити, що природа колись там породила різні роди людей. Але засоби, які сприяють спокійному життю і збереженню тіла, перебувають переважно назовні і називаються дарунками щастя, тому що вони справді залежать більш за все від не відомого нам управління зовнішніх причин. Так що в цьому випадку дурень буває

майже так само щасливий і нещасливий, як і розумний. Однак людська розпорядливість і пильність можуть багато в чому сприяти спокійному життю та уникненню кривд від інших людей, а також і шкоди від тварин.

Розум і досвід навчили, що для цього нема вірнішого засобу, як сформувати суспільство на певних законах, зайняти відому країну на землі і спрямувати сили всіх немовби на одне тіло, а саме: на суспільство. Але ж для утворення і збереження суспільства потрібні розум і пильність. І тому те суспільство, яке ґрунтується і управляється здебільшого людьми розумними і старанними, буде спокійніше, стійкіше і менше підвладне випадковостям; і навпаки, суспільство людей з розумом не освіченим здебільшого залежить від випадку і менш стійке. Якби, однак, таке суспільство і протривало довго, то цим воно було б зобов'язане не собі, а чиємусь правлінню. Якщо воно навіть здолає великі небезпеки й обставини складуться для нього щасливо, то й тоді не буде спроможне дивуватися правлінню Божому (оскільки Бог діє через приховані зовнішні причини, а не через людську натуру й душу) і не буде схилятися перед ним, бо для суспільства все відбувається вкрай несподівано і понад очікування, що й справді можна вважати за диво.

Отож цим народи тільки й різняться один від одного, — власне, лише в сенсі суспільства і законів, за якими вони живуть і керуються. Виходить, що гебрейський народ був обраний Богом серед інших не завдя-

ки розуму і супокійному духу, але завдяки суспільству і щастю (fortunae), дякуючи яким він досягнув домінування (imperium) й утримував його протягом багатьох років. Це вельми чітко виявляється і з самого Письма. Адже, якщо хто бодай побіжно проглядав його, той вочевидь бачив, що гебреї переважали інші народи тільки тим, що вони щасливо (feliciter) влаштовували свої справи (які стосуються спокійного життя) і долали великі небезпеки, досягаючи цього більшою мірою тільки завдяки зовнішній допомозі Божій. Але в усьому іншому вони були рівними іншим І [народам], і Бог однаково милостивий до всіх. Бо щодо розуму видно, як ми в попередньому розділі показали, що [гебреї] про Бога і природу не були високої думки. Тому вони й були обрані Богом серед інших не за розум. Але й не за доброчинство чи правдиве життя. В цьому вони були також рівні з іншими народами, а обраними виявилася тільки дуже незначна їх кількість.

Отож обрання й покликання їх полягало тільки в тимчасовому щасті і вигодах держави. І ми не бачимо, щоб Бог обіцяв патріархам або їхнім наступникам щось інше, крім цього. В Законі навіть нічого іншого не обіцяється за послух, крім постійного добробуту держави й інших вигод у цьому житті. І навпаки, за непокірність і порушення Заповіту обіцяно загин держави і найбільші невигоди. Це й не дивно, бо мета (finis) всього суспільства і держави полягає (як із щойно сказаного випливає і як докладніше ми покажемо в подальшому

викладі) у спокійному та зручному житті. Держава не може існувати при законах, що їх не дотримується кожний, бо якби всі члени суспільства захотіли не визнавати законів, то тим самим суспільство розпалося б і держава (imperium) загинула. Отож суспільству гебреїв могло бути обіцяно за постійне дотримання законів не що інше, як безпечне життя з його вигодами. І навпаки, за непокору не могло бути передбачено ніякої певнішої покари, ніж падіння царства та біди, які з цього випливають; а понад ці також інші, які могли б (зокрема із ними) статися внаслідок загину їхньої окремої держави. Але про це тепер нема потреби розмірковувати докладніше. Додам лише, що закони Старого Заповіту були відкриті й надані лише юдеям, оскільки Бог обрав тільки їх для утворення окремого суспільства і держави, а тому вони неодмінно повинні були мати й окремі закони.

Але чи приписував Бог особливі закони також іншим народам і чи відкривався пророчо їхнім законодавцям саме під тими атрибутами (під якими вони звично уявляли Бога), мені не досить очевидно. Із самого Письма виявляється принаймні, що й інші народи завдяки зовнішньому управлінню Божому мали державу й окремі закони. Аби це показати, я наведу тільки два місця із Письма. У книзі «Буття» (14:18, 19, 20) розповідається, що Мелхиседек був єрусалимським царем і первосвящеником Бога Найвищого[17], і що він благословив Авраама за правом первосвященика («Числа», 6: 23), і, нарешті, що Авраам, обранець Божий, віддав цьому первосвя-

щенику Божу десяту частину всієї здобичі. Все це достатньо показує, що Бог, перш ніж створити (condiderit) ізраїльський народ, поставив у Єрусалимі царів і первосвящеників і приписав їм обряди й закони. Але чи пророче це, як ми вже сказали, — не досить очевидно. Я принаймні переконаний у тому, що Авраам[18], доки він там жив, жив благочесно, у згоді з тими законами. Бо Авраам, зокрема, жодних обрядів від Бога не прийняв, хоча в «Бутті» (26:5) говориться, що Авраам зберігав культ, правила, настанови і закони Божі. Це, безумовно, треба розуміти в сенсі культу, правил, настанов і законів царя Мелхиседека. Малахія (1:10, 11) дорікає юдеям такими словами: «*Нехай хто серед вас замкне двері святині, і не буде надармо освічувати мого жертовника! Я не маю вподоби до вас... Бо від сходу сонця й аж по захід його звеличиться ймення моє між народами, і кадиться в кожному місці для ймення мого дар чистий, бо звеличиться ймення моє між народами, каже Господь* [Саваот]».

Оскільки ці слова жодного іншого часу, крім нинішнього, не можуть означати (якщо ми не хочемо викривити їхній зміст), то, звичайно, вони цілком достатньо свідчать, що юдеї в той час були Богові не миліші за інші народи (nationes). Навпаки, Бог іншим народам через чудеса був більш відомий, ніж юдеям тодішнього часу, які без чудес вже одержали тоді почасти знову царство[19]. Зрештою, народи мали обряди і церемонії, завдяки яким вони були приємні Богові. Але я пропускаю це, бо для

моєї мети досить вказівки, що обрання юдеїв стосувалося не чогось іншого, як тимчасового тілесного щастя і свободи, іншими словами — І царства, способу і засобів, якими вони досягли його; а отже, і законів, оскільки вони були необхідними для утвердження того окремого царства, і, нарешті, способу, в який вони були відкриті. У всьому ж іншому, і в тому, що складає істинне щастя людини, вони були рівні з іншими народами.

Отож коли в Письмі («Повторення Закону», 4:7) говориться, що ні до одного народу боги не є такими близькими, як близький Бог до юдеїв, то це треба розуміти тільки стосовно держави і тільки стосовно того часу, коли у них сталося стільки чудес тощо. Бо щодо розуму і доброчестя, тобто стосовно блаженства, Бог, як ми вже сказали і показали на підставі самого розуму, до всіх [народів] милостивий. Це ж і з самого Письма досить очевидно. Бо Псалмоспівець говорить у Псалмі 145 (вірш 18): «*Господь близький до всіх, хто взиває до нього, хто правдою кличе його!*» Так само в тому ж Псалмі (вірш 9): «*Господь добрий до всіх, а його милосердя — на всі його творива!*» У Псалмі 33, вірш 15, ясно мовиться, що Бог усім дав один і той же розум, в таких ось словах: «*Хто створив серце кожного з них*», — бо гебреї вважали серце за осідок душі й розуму, що, гадаю, всім досить відомо. Потім із Йова (29:28*) стає* зрозуміло, що Бог приписав *усьому* людському родові такий Закон: шанувати Бога і утримуватися від лихих справ або чинити добрі. І тому Йов, хоча й поганин (gentilis),

був Богові любіший за всіх, бо він усіх переважав благочестям і побожністю.

Нарешті, з «Книги пророка Йони» (4:2) вельми ясно видно, що Бог не тільки до юдеїв, але й до всіх милостивий, співчутливий, великодушний, сповнений прихильності і жалкує з приводу зла (poenitentem mali esse). Адже Йона говорить: «*Тому я перед тим утік до Тарсісу, бо я знав* (саме зі слів Мойсея, «Вихід», 34:6), *що ти Бог милостивий та милосердий*» тощо, і тому вибачиш ніневітянам-поганам. Отож робимо висновок (оскільки Бог до *всіх* рівно *милостивий,* а гебреї *були обрані тільки щодо суспільства й держави*), що всякий юдей, сам по собі, поза суспільством і державою, не має жодного дару Божого більше, ніж інші, і між ним і поганином нема жодної відмінності. Тому, якщо справедливо, що Бог до всіх однаково прихильний, милостивий тощо й обов'язок пророка полягав не так у навчанні законів, властивих вітчизні, як у навчанні істинного доброчинства і в нагадуванні про нього людям, то нема сумніву, що всі народи мали пророків і що пророчий дар був властивий не тільки юдеям. І справді, як світська (profana), так і священна історія свідчить про це. Щоправда, із священної історії Старого Заповіту не видно, що інші народи мали стільки пророків, як гебреї. Навпаки, видно, що ні одного поганського (gentilem) пророка Бог не *посилав спеціально* до [інших] народів, однак це не має значення, бо гебреї писали тільки про свої справи, а не про справи інших народів (gentium).

Отож достатньо того, що в Старому Заповіті ми знаходимо, що погани (homines gentiles) і необрізані, як Ной, Енох, Авімелех, Валаам та інші, пророкували, що Бог посилав гебрейських пророків не тільки до свого, але й до багатьох інших народів. Адже Єзекіїль пророчив усім тоді відомим народам. Більше того, Овдій, наскільки ми знаємо, був провісником тільки для ідумеян, а Йона — головним чином для ніневітян. Ісая оплакує і провіщає біди не тільки юдеїв, відродження не тільки їхнє, але також і інших народів. Адже він говорить (16:9): «*Тому-то плачем буду оплакувати Язера*», а в главі 19 спершу провіщає єгиптянам біди, а потім їхнє відродження (19:19, 20, 21, 25), а саме: що Бог пошле їм Спасителя, який визволить їх; що Бог їм стане відомим; і що, нарешті, єгиптяни вшанують Бога жертвами і дарами. А насамкінець називає цей народ (natio) благословенним єгипетським народом (populum) Божим. Все це воістину вельми гідне того, щоб бути відзначеним. Єремія, нарешті, називається пророком не лише гебрейського народу, але народів узагалі (1:5). Він, провіщаючи біди народам, також оплакує їх і провіщає їхнє відродження. У главі 48:31 він говорить про моавитян: «*Ридаю тому над Моавом, і кричу за Моавом усім*». І у вірші 36: «*Тому стогне серце моє за Моавом, немов та сопілка*». І, нарешті, провіщає їхнє відродження, рівно як і відродження єгиптян, амонітян і еламітів. Тому безумовно, що й інші народи, подібно до юдеїв, мали своїх пророків, які провіщали їм та юдеям.

Але хоч Письмо згадує тільки про одного Валаама, якому були відкриті майбутні справи юдеїв та інших народів, однак не треба думати, що Валаам пророкував у тому єдиному випадку. Адже з самої розповіді вельми ясно видно, що він задовго до цього уславився пророцтвами та іншими божественними дарами. Бо Балак, віддаючи наказ привести його до себе, говорить («Числа», 22:6): «*Бо знаю, що кого ти поблагословиш, той благословенний, а кого проклянеш, — проклятий*». Значить, він мав ту саму благодать, якою Бог щедро обдарував Авраама («Буття», 12:3). Потім Валаам, як звиклий до пророцтв, відповідає посланим, щоб вони лишилися у нього, доки йому не відкриється воля Божа. Коли він провіщав, тобто коли він правдиво тлумачив думку Бога, він зазвичай говорив про себе так: «*Мова* (dictus) *того, хто слухається Божих слів і знає думку Всевишнього, хто бачить видіння Всемогутнього, що падає він, але очі відкриті йому*».

Нарешті, благословивши гебреїв за наказом Бога (як і зазвичай це робив), він починає пророчити іншим народам і провіщати їхнє майбутнє. Все те цілком достатньо показує, що він завжди був пророком або дуже часто провіщав і що він (це особливо треба завважити) володів тим, що особливо робило пророків упевненими в правдивості пророцтва, тобто духом, схильним лише до справедливості і добра. Бо він благословляв не того, кого сам хотів, і проклинав не того, кого хотів, як думав Балак, а лише тих, кого Бог хотів благословити

чи прокляти. Тому він відповів Балаку: *«Якщо Балак дасть мені повний свій дім срібла та золота, то й тоді я не зможу переступити наказу Господа Бога мого, щоб зробити річ малу чи річ велику... Я пізнаю, що ще Господь буде говорити мені».*

Що ж стосується того, що Бог розгнівався на нього, доки він був у дорозі, то це трапилося і з Мойсеєм у той час, як він, за дорученням Бога, вирушав до Єгипту («Вихід», 4:24). А що він брав срібло за пророкування, то це і Самуїл робив («І книга Самуїлова», 9:7, 8). І якщо він у чомусь прогрішив (про це дивись «ІІ послання Петра», 2:15, 26 і «Послання апостола Юди», 11), то ніхто не буває настільки праведним, щоб завжди добре чинити і *ніколи не* грішити («Еклезіаст», 7:20). І, звичайно, клопотання його завжди повинні були мати велике значення у Бога, а його сила проклинати, безумовно, була дуже великою, оскільки в Письмі, щоб засвідчити велике милосердя Боже до ізраїльтян, багато разів згадується, що Бог не захотів послухати Валаама і що він прокляття обернув на благословення («Повторення Закону», 23:6; «Книга Ісуса Навина», 24:10; «Книга Неємії», 13:2). Тому, без сумніву, він був вельми приємний Богові, бо промови і прокляття нечестивих Бога щонайменше турбують. Таким чином, оскільки він був справжнім пророком, хоч Ісус Навин і називає його віщуном (divinus) або ворожбитом (augur) (13:22), однак немає сумніву, що це ім'я приймається і в позитивному значенні, і що ті, кого погани (gentiles) зазвичай назива-

ють віщунами й ворожбитами, були правдивими пророками, а ті, яких Письмо часто звинувачує і засуджує, були *псевдовіщунами, які* обманювали поган, подібно до того як неправдиві пророки обманювали юдеїв. Це й з інших місць Письма досить ясно видно. Тому ми робимо висновок, що пророчий дар не був властивий виключно юдеям, але був притаманний усім народам. Фарисеї, проте, навпаки, гаряче стверджують, що цей божественний дар був виключно властивий тільки їхньому народові, решта ж народів пророкували майбутнє задяки не знаю вже якій диявольській силі (чого тільки, зрештою, не вигадає марновірство).

Найголовніше, що вони наводять із Старого Заповіту для потвердження цієї думки, є авторитет Письма, зокрема місце у «Виході» (33:16), де Мойсей говорить Богові: «Бо *ж чим тоді пізнається, що знайшов милість в очах твоїх я та народ твій? Чи ж не тим, що ти підеш із нами? І будемо вирізнені я та народ твій від кожного народу, що на поверхні землі*». Звідси вони хочуть, я говорю, вивести, що Мойсей просив у Бога, щоб він перебував з юдеями і пророчо відкривав їм себе. А потім, щоб цієї ласки він не виявляв ніякому іншому народові. Смішно, звичайно, що Мойсей заздрив поганам через присутність Бога чи що наважився просити у Бога чогось подібного. Але суть справи в іншому: після того, як Мойсей спізнав непокірний характер і дух свого народу, він виразно побачив, що вони без найбільших чудес і особливої зовнішньої допомоги Божої не можуть

сповнити початих справ. Навіть навпаки, що вони без такої допомоги безумовно загинуть. Тому, щоб було очевидно, що Бог бажає їх зберегти, вій просив цієї особливої зовнішньої допомоги Божої. У 34:9 він так говорить: «*Якщо я знайшов милість в очах твоїх, Владико, то нехай же Владика йде серед нас, бо народ цей твердошиїй*» і таке інше.

Отож підстава, чому він просить про особливу зовнішню допомогу Божу, полягає в тому, що народ був непокірний. Але що ще виразніше показує, що Мойсей нічого, крім цієї особливої зовнішньої допомоги Божої, не просив, так це сама відповідь Бога. Адже він тут-таки відповів (вірш 10 тієї самої глави): «*Ось я складаю заповіт* (foedus) *перед усім народом твоїм. Я чинитиму чуда, які не були творені на всій землі і в жодного народу* (gens)». Значить, Мойсей тут клопочеться тільки про обраність гебреїв у тому сенсі, як я його пояснив, і ні про що інше не просить у Бога. Щоправда, в «Посланні святого апостола Павла до римлян» я знаходжу інший текст, який мене більше вражає, а саме: у главі 3:1, 2. Там Павло, певно, вчить іншого, аніж ми кажемо тут. Він говорить: «*Отож, що має більшого юдей, або яка користь від обрізання? Багато, на всякий спосіб, а насамперед, що їм довірені були Слова Божі*». Але якщо ми ввійдемо глибше в суть учення Павла, то ми не знайдемо нічого, що суперечило б сказаному нами, навпаки, він хоче навчити того самого, чого й ми тут. Бо в 29-му вірші тієї самої глави він говорить, що Бог є Богом як

юдеїв, так і поган. А в главі 2:25, 26: «*Обрізання корисне, коли виконуєш Закон; а коли ти переступиш Закон, то обрізання твоє стало не обрізанням. Отож, коли необрізаний зберігає постанови Закону, то чи не порахується його необрізання за обрізання?*»

Потім (9:3 і 15:4) він говорить, що всі, тобто юдеї і погани, однаково були грішниками. Гріх же без заповіді і Закону не існує. Тому звідси вельми виразно видно, що Закон, згідно з яким усі жили, був відкритий абсолютно для всіх (що ми й вище показали, пославшись на главу 28:28 Йова). Саме Закон, який стосується лише справжньої праведності, а не тієї, яка встановлюється згідно з порядком і ладом якоїсь окремої держави і пристосовується до характеру одного народу. Нарешті, робить висновок Павло, оскільки Бог є Богом усіх народів, тобто він до всіх однаково милосердний, і всі однаково були у владі Закону і гріха, то саме тому Бог послав сина свого Христа всім народам, щоб він усіх однаково звільнив від рабства Закону. Аби вони надалі чинили добро, не зважаючи на заповіді Закону, а внаслідок твердого рішення духу.

Таким чином, Павло вчить того ж самого, що й ми стверджуємо. Отож, коли він говорить, що «*тільки юдеям довірені були слова Божі*», то чи це треба розуміти, що тільки їм були дані Закони, а іншим народам явлені лише в одкровенні й понятті, а чи треба говорити, що Павло (оскільки він намагається спростувати ті заперечення, які тільки юдеї могли висунути) відповідає згідно

з розумінням і думками юдеїв, засвоєними в той час. Бо, навчаючи того, що він почасти бачив, почасти чув, він з греками був грек, а з юдеями — юдей.

Тепер лишається тільки відповісти на докази деяких людей, якими вони хочуть переконати себе в тому, що обрання гебреїв було не тимчасовим і не тільки стосовно держави, але вічне. Бо, *говорять вони,* ми бачили, що юдеї *після* втрати держави, будучи розкидані всюди і відчужені протягом стількох років від усіх народів, збереглися, — чого ні з яким іншим народом не трапилося. Потім, що Святе Письмо в багатьох місцях, напевно, вчить, що Бог обрав собі юдеїв навіки і тому, хоч вони й утратили державу, однак лишаються обранцями Божими. Місця, які, на їхню думку, особливо чітко говорять про це вічне обрання, є головним чином такі: 1) 36:31 «Книги Єремії», де пророк свідчить, що насіння Ізраїля навіки лишиться народом Божим, саме порівнюючи його з незмінним порядком небес і природи; 2) «Книга Єзекіїля» (20:32 та інші*),* де пророк, певно, *хоче* сказати, що, хоч юдеї ревно бажають відійти від пошанування Бога, Бог, однак, збере їх у всіх краях, де вони були розсіяні, і поведе в пустиню народів, як повів батьків їхніх у пустелі Єгипту і, нарешті, звідти, відокремивши їх від бунтівників і відступників, поведе до гори своєї святості, де вся родина Ізраїля пошанує його.

Крім цього, й інші місця зазвичай наводяться, особливо фарисеями, але я гадаю, що задовольню всіх,

якщо відповім на ці два місця. Це я зроблю досить легко, коли покажу, виходячи із самого Письма, що Бог не обирав гебреїв навіки, а лиш на тій умові, на якій обрав раніше ханаанеян. Вони також, як ми вище показали, мали первосвящеників, які свято шанували Бога і, однак, Бог відвернувся від ханаанеян через їхні розкоші, недбалість і недостатнє *благочестя.* Мойсей *у* книзі «Левіт» (18:27, 28) нагадує ізраїльтянам, щоб вони не осквернялися кровозмішанням подібно до ханаанеян, аби земля не вивергала їх, як вона вивергла ті народи, які населяли ті місця. І в «Повторенні Закону» (8:19, 20) він погрожує їм в дуже недвозначних словах загальним загином. Він говорить так: «*Свідчу вам сьогодні, — ви конче погинете! Як ті люди, що Господь вигубляє з-перед вас*». І подібним чином трактують Закон інші місця, які напевно вказують, що Бог не безумовно і не навічно обрав гебрейський народ. Таким чином, легко переконатися, що якщо пророки і пророкували їм про новий і вічний заповіт пізнання любові й ласки Божої, то це обіцяється тільки благочесним, бо в тій же главі Єзекіїля, яку ми щойно цитували, чітко мовиться, що Бог відокремить від них бунтівників і відступників, а у Софонії, у главі 3:12, 13, — що Бог позбавить гордих середовища і залишить бідних. А оскільки це обрання стосується правдивого доброчинства, то не слід думати, що воно було обіцяне благочесним тільки з юдеїв, усуваючи інших, але неодмінно треба думати, що поганські правдиві пророки (що їх, як ми показали, мали

всі народи) також обіцяли це обрання вірним зі свого народу і втішали їх ним.

Тому цей *бічний заповіт пізнання Бога* і *любові до нього* — загальний, як вельми виразно видно і з глави 3:10, 11, Софонії, а тому в цьому відношенні не слід допускати жодного розрізнення між юдеями і поганами, а відповідно, й іншої, їм лиш властивої, обраності, крім тієї, яку ми вже показали. А що пророки, говорячи про це обрання, яке стосується лише правдивого доброчинства, додають багато чого про жертвоприношення й інші церемонії, про відновлення храму й міста, то вони (у згоді з практикою і природою пророцтва) бажали тлумачити духовні предмети в таких образах, щоб вони в той же час вказували юдеям (чиїми пророками вони були) на відновлення держави і храму, чого слід було чекати в часи Кіра. Тому в нинішній час у юдеїв нема нічого, що вони могли б приписати собі як перевагу перед усіма народами. Що ж стосується того, що вони, будучи розсіяні і не маючи держави, впродовж стількох років зберігалися, то це зовсім не дивно після того, як вони настільки виокремилися серед усіх народів, що викликали до себе ненависть усіх. І до того ж не тільки зовнішніми обрядами, протилежними обрядам інших народів, але й ознакою обрізання, якого вони пильно дотримувалися.

А що їхньому збереженню сприяє ненависть народів, це потвердив тепер досвід. Коли недавно іспанський король змушував юдеїв прийняти державну релігію або

вирушити у вигнання, то багато юдеїв прийняли папську релігію. Але, оскільки тим, хто прийняв релігію, були надані всі привілеї природних іспанців, і до того ж вони були визнані гідними займати всі почесні посади, то незабаром вони так змішалися з іспанцями, що через якийсь час від них не лишилося жодних слідів і жодної згадки. Але цілком протилежне *трапилося з* тими, яких португальський король змусив прийняти релігію його держави. Вони, хоч і змінили релігію, жили завжди окремо від усіх, тому що король оголосив їх не гідними займати всі почесні посади.

У цій справі, я гадаю, і знак обрізання настільки сильний, що, на моє переконання, він один збереже цей народ навіки. Більше того, якби основи їхньої релігії не послабили їхній дух, я цілком був би певен, що вони колись за зручних обставин (людські справи вельми мінливі) знову відновлять свою державу і що Бог знову їх обере. Чудовий приклад цьому — китайці, які також свято зберігають якусь там косу на голові, чим виразно відрізняються від усіх інших. Вирізнившись таким чином, китайці зберегли себе впродовж *стількох тисяч років,* і за давністю вони далеко переважають всю решту народів. І вони не завжди мали державу, однак не раз відновлювали її після втрати і, без сумніву, знову відновлять, як тільки мужність татар[20] почне слабнути внаслідок матеріальних розкошів і безтурботності. Нарешті, якби хтось захотів захищати положення, що юдеї внаслідок тієї і другої причини були обрані Богом наві-

ки, то я не буду йому суперечити, якщо тільки він стверджує, що це обрання — тимчасове чи вічне, — оскільки воно належить тільки юдеям, стосується лише держави й тілесних вигод (бо тільки це може відрізняти один народ від іншого). Але стосовно розуму і справжнього благочестя жоден народ не відрізняється серед інших, і, певно, стосовно цих речей жодному народові Бог не надає *переваги над іншим*.

Розділ IV
ПРО БОЖЕСТВЕННИЙ ЗАКОН

Слово (nomen) «закон», взяте в абсолютному значенні, означає те, що змушує кожного індивіда (всіх чи кількох, належних до одного й того ж виду) діяти одним і тим же відомим і певним чином. А це залежить або від природної необхідності, або від людського припису. Закон, залежний від природної необхідності, є той, який необхідно випливає з самої природи або визначення речі. Закон же, залежний від людського припису і званий точніше правом, є той, який люди встановлюють для себе й інших, щоб безпечніше і зручніше жити, або з інших причин. Наприклад, те, що всі тіла, зіштовхуючись з іншими, меншими, втрачають у своєму русі стільки, скільки передають його іншим, є універсальним законом усіх тіл, що випливає з необхідності при-

роди. Так само й те, що людина, коли згадує про якусь річ, відразу згадує й іншу, схожу на неї, чи від якої сама одержала сприйняття [разом з першою], є законом, який з необхідністю випливає з людської природи. А що люди поступаються своїм правом, яке вони мають від природи, або їх змушують поступатися ним, і що вони зобов'язуються жити відомим способом, то це залежить від людського бажання.

І хоч я безумовно припускаю, що все визначається для існування і дії згідно з універсальними законами природи відомим і певним чином, однак я кажу, що ці закони залежать від припису людей. 1) Тому що людина, оскільки вона є частиною природи, остільки й складає частину могутності (potentia) природи. Виходить, те, що випливає з необхідності людської природи, тобто із самої природи (оскільки ми розуміємо її визначеною за допомогою люської природи), те випливає, хоч і з необхідністю, також і з людської могутності. Тому можна вочевидь сказати, що санкція цих законів залежить від припису людей, тому що вона залежить від могутності людської душі, з тим обмеженням, що остання (оскільки вона пізнає речі з точки зору правдивого і неправдивого) може бути вельми виразно зрозумілою і без цих законів, але не без необхідного закону, як ми його щойно визначили. 2) Я сказав, що ці закони залежать від припису людей ще й тому, що ми повинні визначати і пояснювати речі через найближчі їхні причини, а горезвісне загальне міркування про долю і зв'язки причин менше

за все може послужити нам для виникнення і впорядкування наших думок про окремі речі. Додайте ще, що ми зовсім не знаємо самого розподілу і зв'язку речей, тобто не знаємо, яким чином речі розподілені і пов'язані насправді. Тому для життєвої практики (ad usum vitae) краще, навіть необхідно, розглядати речі як можливі. [Оце й усе] про закон, розглядуваний абсолютно.

Проте слово «закон» додається, певно, в переносному сенсі, до природних речей, і під законом зазвичай розуміється не що інше, як розпорядження, яке люди можуть і виконати, і зневажити саме на тій підставі, що він стримує людську могутність у відомих межах, за які вона прагне вийти, і не наказує *чогось* понад сили. Тому закон, напевне, треба визначити більш вузько, а саме: що він є способом життя, що приписуваний людиною собі або іншим заради якоїсь мети. А оскільки правдива мета законів зазвичай ясна тільки для небагатьох і більшість людей майже не здатна зрозуміти її і живе, менш за все узгоджуючись із розумом, то саме тому законодавці, щоб однаково стримувати всіх, мудро поставили іншу мету, вельми відмінну від тієї, яка з необхідністю випливає з природи законів, а саме: вони пообіцяли поборникам законів те, що простолюд (vulgus) найбільше любить, і, навпаки, пригрозили порушникам їх тим, чого він більш за все боїться. Цим вони прагнули, наскільки це можливо, стримати простолюд, ніби коня вуздечкою. Звідси й сталося так, що законом понад усе стали вважати спосіб життя, приписуваний [одним]

людям велінням *інших.* А тому про *тих,* які дослухаються *законів,* кажуть, *що* вони живуть згідно з законом і служать йому. А насправді, хто віддає всякому належне лише тому, що боїться шибениці, той діє з примусу, внаслідок наказу іншої особи, боячись кари, і не може називатися справедливим. Навпаки, хто віддає всякому належне внаслідок того, що знає справжню основу законів і їх необхідність, той діє з твердістю духу, за власним, а не чужим рішенням, і тому заслужено називається справедливим.

Саме це, гадаю, і Павло мав на увазі, коли сказав, що ті, які жили згідно з Законом, не могли виправдатися через Закон. Справедливість-бо, як вона зазвичай визначається, є тверда і постійна воля визнавати за кожним його право. І тому Соломон[21] у главі 21:15 «Приповістей» говорить, що справедливий радіє, коли вершиться справедливість, а несправедливі бояться. Отож, оскільки закон є не що інше, як *спосіб* життя, який люди приписують собі *або іншим* заради якоїсь мети, то *саме тому закон* треба, я гадаю, розділити на людський і божественний. Під людським законом я розумію спосіб життя, який служить тільки для охорони життя держави, під божественним же — той, який має за мету тільки найвище благо, тобто справжнє пізнання Бога і любов до нього. Підстава, чому я називаю цей Закон божественним, ховається в природі найвищого блага, що її я тут коротко і наскільки зможу виразно зараз покажу.

Оскільки найкращою частиною в нас є розум (intellectus), то безумовно, що коли ми справді хочемо шукати користь для себе, ми повинні понад усе намагатися удосконалити його, наскільки можна, бо в його удосконаленні повинно стояти найвище наше благо. Далі, оскільки все наше пізнання і достовірність (яка справді усуває усякий сумнів), залежать тільки від пізнання Бога, як тому, що без Бога ніщо не може існувати й бути зрозумілим, так і тому, що у всьому ми можемо сумніватися, доки у нас нема ніякої виразної і переконливої ідеї про Бога. Звідси випливає, що найвище наше благо і досконалість залежать тільки від пізнання Бога. Потім, оскільки ніщо без Бога не може ні існувати, ні бути зрозумілим, то без сумніву, що все, що є в природі, містить у собі й виражає поняття про Бога, зважаючи на свою сутність (essentiae) і свою досконалість. А тому чим більше ми пізнаємо природні речі, тим більшого і досконалішого знання про Бога ми набуваємо. Іншими словами (оскільки пізнання дії через причину є не чим іншим, як пізнанням якоїсь властивості причини), чим більше ми пізнаємо природні речі, тим досконаліше пізнаємо сутність Бога (яка становить причину всього). І тому все наше пізнання, тобто найвище наше благо, не тільки залежить від пізнання Бога, а й у ньому цілком перебуває.

Це випливає також із того, що людина, зважаючи на природу і досконалість речі, яку вона любить більше за інші, стає тим досконалішою, і навпаки. Виходить так,

що саме той із необхідністю найдосконаліший і найбільшу має частку у блаженстві, хто найбільше любить розумне знання про Бога, істоту (entis) справді найдосконалішу, і відчуває від цього знання найвище задоволення. Ось до чого, таким чином, зводиться наше найвище благо і наше блаженство, а саме: до пізнання Бога і любові до нього. Отож засоби, що їх вимагає ця мета всіх людських дій, тобто сам Бог (оскільки у нас є ідея про нього), можуть бути названі повелителями Божими, тому що вони приписуються нам немовби самим Богом, оскільки він існує в нашій душі. І тому спосіб життя, який веде до цієї мети, вельми влучно називають Законом Божим. Але які ці засоби і який спосіб життя, якого ця мета вимагає, і яким чином із нього випливають основи найкращої держави і способу життя серед людей, — все це стосується загальної етики. Тут я буду розмірковувати про божественний Закон лише взагалі.

Отож оскільки любов до Бога — найвище щастя і блаженство для людини, останній кінець і мета всіх людських дій, то звідси випливає, що тільки той дотримується божественного Закону, хто прагне любити Бога не зі страху перед покарою і не з любові до іншої речі, наприклад, задоволень, слави тощо, але тільки тому, що він знає Бога або що він знає, що пізнання Бога і любов до нього є найвищим благом. Отож суть божественного Закону і його головне правило полягає в тому, щоб любити Бога, як найвище благо, власне, як ми вже сказали, не зі страху перед якоюсь покарою і катуванням

і не через любов до іншої речі, якою ми прагнемо насолоджуватися: ідея Бога свідчить про те, що Бог є найвищим нашим благом або що пізнання Бога і любов до нього є остання мета, до якої повинні скеровуватися всі наші дії. Однак тілесна людина (homo camalis) не може зрозуміти цього, — їй здається це не вартим, тому що вона володіє надто мізерним знанням про Бога, а також і тому, що в цьому найвищому благові не знаходить нічого, що можна було б споглядати, з'їсти або, нарешті, що могло б викликати тілесне задоволення, яким вона понад усе насолоджується; не може тому, власне, що це благо перебуває тільки в роздумах і чистій думці (pura mente). Але хто знає, що у нього нема нічого кращого за розум і здоровий дух (sana mente), той, безумовно, вважатиме це благо найістотнішим.

Отож ми пояснили, в чому головним чином полягає божественний Закон і які суть людські закони. Сюди належать усі ті, *які накреслюють* якусь мету, якщо тільки не були освячені внаслідок одкровення, бо в такому разі речі також відносяться до Бога (як ми вже показали вище), і в цьому сенсі Мойсеїв Закон, хоч він і був не загальний, але вищою мірою пристосований до характеру одного народу (і саме до його збереження), може бути названий Законом Бога, або божественним Законом, оскільки ми віримо, що він був освячений пророчим світлом. Якщо ми тепер звернемо увагу на суть природного божественного Закону, як ми його щойно пояснили, то побачимо: 1) що він універсальний, або

спільний усім людям, бо його ми вивели із природи людини взагалі; 2) що він не потребує віри в історичні оповіді, хоч би якими, зрештою, вони були, бо оскільки цей природний божественний Закон стає зрозумілим тільки з аналізу людської природи, то безумовно, що ми можемо побачити його як в Адамі, так і в усякій іншій людині, як такій, що живе серед людей, так і в людині, що веде самотнє життя. І віра в історичні оповіді, хоч би якою сильною вона була, не може нам дати знання про Бога, а отже, і любові до нього. Любов до Бога виникає із знання про нього. Знання ж про нього повинне черпатися із загальних понять, які достовірні й відомі самі по собі. Тому далеким від істини є [твердження], що віра в історичні оповіді (historiarum) є необхідною вимогою для досягнення найвищого нашого блага.

Але хоч віра в історичні оповіді не може дати нам знання про Бога і любові до нього, однак ми не заперечуємо, що читання їх вельми корисне для світського життя. Адже, чим більше ми будемо спостерігати і краще знати звичаї і характер (conditiones) людей, пізнавати краще їхні дії, тим обережніше ми будемо жити серед людей і тим краще будемо у змозі пристосовувати наші дії і життя до їхнього характеру, наскільки дозволяє розум. 3) Ми бачимо, що цей природний божественний Закон не потребує релігійних обрядів (caeremoniae), тобто дій, які самі по собі байдужі і називаються добрими тільки внаслідок установлення чи які репрезентують якесь благо, необхідне для спасіння, або (якщо треба)

в діях, сенс яких переважає людське розуміння. Адже природне світло не вимагає нічого такого, чого само не торкається, але він вимагає тільки того, що вельми виразним чином може показати нам, що є благо або засіб для нашого блаженства. А те, що добре тільки внаслідок заповіді і постанови, або тому, що служить символом якогось блага, те не може вдосконалювати наш розум. Воно є не чим іншим, як голою тінню, і не може вважатися в числі дій, які суть як породження чи плоди розуму і здорового духу. Показувати це просторіше тут немає потреби. 4) Нарешті, ми бачимо, що найвища винагорода за божественний закон є сам закон, а саме: пізнання Бога і цілком вільна, постійна і від усього серця любов до нього. Покара ж полягає в позбавленні цього блага, в тілесному рабстві чи в душевній непостійності й хитанні.

Після цих нотаток треба тепер дослідити: 1) чи можемо ми завдяки природному світлу мислити про Бога як про законодавця або державця, що дає людям закони; 2) чого вчить Святе Письмо стосовно цього природного світла і Закону; 3) з якою метою були встановлені колись релігійні обряди; 4) нарешті, наскільки важливо знати священну історію і вірити їй? Перші два питання я розгляну в цьому розділі, а інші два — в наступному.

Належне вирішення *першого* питання легко виводиться із природи волі Бога, яка відрізняється від розуму (intellectum) Бога тільки у стосунку до нашого розуму (rationis), тобто воля Бога і розум Бога насправді

самі по собі є одне й те ж і розрізняються тільки по відношенню до наших суджень, які ми формуємо про розум Бога. Наприклад, коли ми звертаємо увагу тільки на те, що природа трикутника справіку міститься в божественній природі як вічна істина, тоді ми говоримо, шо у Бога є ідея про трикутник, чи він розуміє природу трикутника. Але коли ми потім звертаємо увагу на те, що природа трикутника міститься в божественній природі, — таким чином, тільки внаслідок необхідності божественної природи, а не внаслідок необхідності сутності й природи трикутника, і навіть враховуючи що необхідність сутності і властивостей трикутника (оскільки й вони мисляться як вічні істини) залежить тільки від необхідності божественної природи і розуму, а не від природи трикутника, — тоді те саме, що ми назвали розумом Бога, ми називаємо волею, або рішенням Бога. Відтак стосовно Бога ми стверджуємо одне й те ж, коли говоримо, що Бог справіку вирішив і захотів, щоб три кути трикутника були рівні двом прямим, або що це саме Бог зрозумів. Звідси випливає, що Божі твердження і заперечення завжди містять у собі вічну необхідність, або істину.

Таким чином, наприклад, якщо Бог сказав Адамові, що він не хоче, щоб Адам їв з дерева пізнання добра і зла, то положення, що Адам може їсти з того дерева, вже містило суперечність, а тому неможливо, щоб Адам їв з того дерева: божественне рішення повинне містити в собі вічну необхідність і істину. Але, оскільки Письмо

розповідає про те, що Бог наказав це Адамові, але Адам однак з'їв плоду з того дерева, тому треба говорити, що Бог відкрив Адамові тільки зло, яке з необхідністю станеться з ним (якщо він з'їсть плоду з того дерева), але не сказав про необхідність цього наслідку. Як результат цього, Адам сприйняв те одкровення не як вічну й *необхідну істину,* але як *закон,* тобто як постанову, яка тягне за собою вигоду або шкоду не внаслідок необхідності і природи виконаної дії, а лише завдяки бажанню та безумовному велінню якогось володаря. Тому тільки стосовно Адама й лише через недостатність його знання це одкровення стало законом, а Бог — ніби законодавцем або володарем. З тієї ж причини, тобто внаслідок недостатності пізнання, і Десять Заповідей тільки стосовно гебреїв були Законом. Тому що вони, не знаючи про існування Бога як вічної істини, повинні були сприйняти як Закон те, що було їм відкрито в Десяти Заповідях, а саме: що Бог існує, і що тільки Бога треба шанувати; а якби Бог став говорити до них безпосередньо, не вживаючи жодних речових засобів, то вони мали б сприймати сказане не як Закон, але як вічну істину.

Те, що ми сказали про ізраїльтян і Адама, треба сказати і про всіх пророків, які писали закони від імені Бога, а саме: що вони сприймали рішення Бога не адекватно, не як вічні істини. Наприклад, і про самого Мойсея треба сказати, що він із одкровення або з основ, відкритих йому, збагнув спосіб, у який ізраїльський народ у певній країні світу може найкраще об'єдна-

тись і утворити ціле суспільство чи навіть створити державу. Потім збагнув також спосіб, у який найкраще можна було привести цей народ до послуху, але він не збагнув, і йому не було відкрито, що цей спосіб є найкращим; а також і те, що лише через загальний послух народу в тій країні можна досягти мети, якої вони прагнули. Внаслідок цього він сприйняв усе не як вічні істини, а як правила і постанови, і приписав їх як Закони Бога; звідси й сталося, що він уявив Бога правителем, законодавцем, царем милосердним, справедливим тощо; тим часом як усе це атрибути тільки людської природи і від божественної природи вони повинні бути цілком відокремлені. Це, певно, треба говорити лише про пророків, які писали закони від імені Бога, але не про Христа. Про Христа ж (хоч він, певно, також приписував закони від імені Бога) треба думати, що він сприймав речі правдиво й адекватно, бо Христос був не так пророком, як вустами Божими. Адже Бог через душу Христа (як ми показали в I розділі) відкрив людському родові щось подібне до того, що раніше відкрив через ангелів, тобто за допомогою створеного голосу, видінь тощо.

Внаслідок цього твердження, що Бог пристосовував свої одкровення до думок Христа, було б чуже розумові, так само як і те, що раніше Бог (аби повідомити пророкам речі, які слід відкрити), пристосовував свої одкровення до думки ангелів, тобто до створеного голосу й видінь. Безглуздіше цього, звичайно ж, нічого не мож-

на було вигадати, особливо якщо Христос був посланий навчити не лише юдеїв, а й увесь рід людський. Значить, Христові недостатньо було пристосувати думку тільки до думки юдеїв, але треба було пристосовувати її до думок і правил, які спільні всьому людському родові, тобто до спільних для всіх і правдивих понять. І, звичайно, з того, що Бог відкрив себе Христові чи душі його безпосередньо, а не через слова й образи, як пророкам, ми нічого іншого не можемо збагнути, крім того, що Христос сприйняв чи збагнув одкровення істинно. Адже річ тоді стає зрозумілою, коли вона засвоюється виключно подумки, поза словами й образами. Отож Христос сприйняв одкровення істинно й адекватно. Таким чином, якщо він колись приписував їх як закони, то робив це через невігластво та впертість народу. В цьому випадку, значиться, він заступав місце Бога, тому що пристосовувався до характеру народу; а тому, хоча він говорив дещо ясніше, ніж інші пророки, однак учив одкровень темно і часто за допомогою порівнянь, особливо коли говорив тим, кому не дано ще було розуміти Царство Небесне («Євангеліє від Матвія», 13:10 і далі).

А тих, кому дано було знати таємниці небес, він, без сумніву, вчив речей як вічних істин, а не приписував їх як Закони. В цьому відношенні він звільнив їх від рабства Закону, але водночас ще більше утвердив і зміцнив цим законом і глибоко вкарбував його в їхніх серцях. На це, певно, і Павло вказує в деяких місцях, а саме: в «По-

сланні до римлян» (7:6 і 3:28). Щоправда, й він не хоче також говорити прямо, але, як сам мовить у 3:5 і 6:19 того ж послання, висловлюється людським способом; про це він прямо говорить, коли називає Бога справедливим. І, без сумніву, також через неміч тіла він приписує Богові співчуття, милість, гнів тощо і пристосовує свої слова до характеру народу, або (як він сам говорить у 3:1, 2 «Послання перше до коринтян») до тілесних людей. Бо у 9:18 «Послання до римлян» він, безумовно, вчить, що гнів Бога і його милосердя залежать не від справ людських, але тільки від Божого визнання, тобто від волі. Далі, що ділами Закону ніхто не виправдовується, але тільки вірою («Послання до римлян», 3:28), під якою він розуміє, звичайно, не що інше, як повну душевну гармонію, і, нарешті, що ніхто не стає блаженним, якщо не має в собі Духа Христового («Послання до римлян», 8:9), за посередництвом якого, власне, він сприймає закони Божі як вічні істини. Отож ми робимо висновок, що Бог тільки згідно з розумінням простолюду і тільки внаслідок дефекту в мисленні зображується як законодавець чи володар і називається справедливим, милосердним тощо. Насправді ж Бог діє і керує всім тільки внаслідок необхідності своєї природи і досконалості, й, нарешті, що його рішення і веління є вічними істинами і завжди містять у собі необхідність. Ось те, що я вирішив пояснити і показати в першому пункті.

Перейдімо тепер до *другого* [питання], переглянь-мо священні сторінки, щоб побачити, чого вони вчать

стосовно цього природного світла і цього божественного Закону. Перше, що нам зустрічається, є історія про першу людину, в якій розповідається, що Бог заповідав Адаму не їсти плоду з дерева пізнання добра і зла. Це, певно, означає, що Бог заповідав Адамові робити добро і відшукувати його з точки зору добра, а не тому, що воно протилежне злу, тобто шукати добро з любові до добра, а не з остраху перед злом. Адже, як ми вже показали, хто робить добро внаслідок істинного пізнання добра й любові до нього, той чинить вільно і з душевною твердістю, а хто діє з остраху перед злом, той діє присилуваний злом, як раб, і живе під пануванням іншого. А відтак одне те, що Бог заповідав Адамові, містить у собі весь природний божественний Закон і абсолютно узгоджується з приписом природного світла. Неважко було б пояснити всю цю історію чи притчу про першу людину, виходячи з цієї підстави, але я вважаю за краще не робити цього, частково тому, що не можу абсолютно бути певний щодо того, що моє пояснення узгоджується з думкою автора, частково тому, що багато хто не припускає, що ця історія є притчею, але рішуче стверджують, що вона є простою оповіддю. Відтак краще буде навести інші місця Письма, особливо ті, що були сказані людиною, яка говорила завдяки силі природного світла, що ним вона переважала всіх мудреців своєї доби, і думки якої народ зберігав так само свято, як і пророчі.

Я розумію Соломона, що його не так дар пророцтва і благочестя уславляється в Письмі, як розважливість

(prudentia) і мудрість. Він у своїх «Приповістях» називає людський розум (intellectum) джерелом справжнього життя і вважає, що нещастя тільки у глупоті. У 16:22 він так говорить: «*Розум — джерело життя власникові його, а картання безумних — глупота*». Тут треба відмітити, що у гебрейській мові під життям узагалі розуміється істинне життя, як видно з «Повторення Закону» (30:19). Отож плід розуму міститься лише у правдивому житті, а покара — лише в позбавленні розуму. Це повністю узгоджується з тим, що ми зазначили в 4-му пункті стосовно природного божественного Закону. А що це джерело життя, чи що один розум, як ми також показали, приписує мудрим закони, цього ясно вчить той же мудрець. У 13:14 він говорить: «*Наука премудрого — криниця життя*», тобто «розум», як видно із щойно наведеного тексту. Далі (3:13) він у вельми чітких словах вчить, що розум робить людину блаженною та щасливою і творить справжній спокій духу. Бо він говорить так: «*Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина*[22]*, що розум одержала*». Підставою (ratio) для цього (як він продовжує у віршах 16, 17) є те, що «*Довгість днів — у правиці її, багатство та слава — в лівиці її. Дороги її* (які вказує саме знання) — *то дороги приємності, всі стежки її — мир*». Отож тільки мудреці, на думку Соломона, живуть, зберігаючи душевний спокій і постійність, а не як нечестивці, чий дух вирує протилежними пристрастями і які, отже (як і Ісая говорить, 57:29), не мають ні миру, ні спокою.

Нарешті, в цих притчах Соломонових ми особливо повинні відзначити ті, які є в 2-й главі. Вони якраз ясніше, ніж щось інше, потверджують нашу думку. Він так починає 3-й вірш тієї глави: «*Якщо до розсудку ти кликати будеш, до розуму кликатимеш своїм голосом... тоді зрозумієш страх Господній, і знайдеш ти Богопізнання* (або краще — любов, бо слово «ядах» означає обидва ці поняття), — *бо* (увага!) *Господь дає мудрість, з його уст — знання й розум!*» Цими словами він, звичайно, вельми виразно засвідчує, що лише мудрість, або розум, навчає нас мудро боятися Бога, тобто шанувати його зі справжнім благочестям (religione). Крім того, він учить, що мудрість і знання виходять із вуст Бога і що Бог дає їх. Це ми також вище показали, а саме: що наш розум і наше знання залежать, виникають і вдосконалюються тільки від ідеї, чи знання про Бога. Потім, у вірші 9, він продовжує вчити у цілком чітких словах, що це знання містить у собі правдиву етику й політику, і що останні виводяться з нього: «*Тоді ти збагнеш справедливість та право, і простоту, всіляку дорогу добра», і незадоволенний цим, продовжує: «бо мудрість увійде до серця твого, і буде приємне знання для твоєї душі! Розважність тоді тебе пильнуватиме, розум тебе стерегтиме...*»

Все це узгоджується з природним знанням, бо воно вчить етики і справжньої доброчесності, після того як ми набули знання про речі й відчули перевагу науки. Тому щастя і спокій того, хто розвиває природний розум, і на думку Соломона найбільше залежать не від

влади щастя (тобто зовнішньої допомоги Божої), а від внутрішньої доброчесності (або внутрішньої допомоги Божої), саме тому, що розум *понад* усе зберігає себе бадьорістю, діяльністю і добрим розмірковуванням. Нарешті, жодним чином не можна тут обійти те місце у Павла (1:20 «Послання до римлян»), де (за перекладом Тремелія з сирійського тексту) він говорить так: *«Бо його невидиме від створення світу, власне його вічна сила й Божество, думанням про твори стає видиме. Так що нема їм виправдання»*. Цим він досить виразно показує, що кожний за допомогою природного світла ясно розуміє силу й вічну божественність Бога, з якої люди можуть довідатися й вивести те, що їм слід шукати або чого слід уникати. Тому він і робить висновок, що ніхто не має права на відмовки і не може вибачати собі незнання. Це, звичайно, вони могли б зробити, якби він говорив про надприродне світло і про тілесне страждання й воскресіння Христа та інше. І тому трохи нижче, у вірші 24, він так продовжує: *«Тому-то й видав їх Бог у пожадливостях їхніх сердець на нечистість»*, і далі до кінця глави. У цих віршах він описує вади невігластва й розповідає про них як про покару за невігластво. Це цілком узгоджується з тією приповістю Соломона (16:22), яку ми вже цитували, а саме: *«а картання безумних — глупота»*. Тому не дивно, якщо Павло говорить, що тим, які чинять зло, нема вибачення. Бо, дивлячись на те, як кожний сіє, так він і жати буде. Із зла, якщо воно мудро не виправляється, неодмінно постане

зло, а з добра, якщо воно супроводжується душевною твердістю, — добро. Таким чином, Письмо безумовно пропонує природне світло і природний божественний Закон. Цим я й закінчую те, що задумав сказати в цьому розділі.

Розділ V

ПРО ПІДСТАВИ, ЧОМУ БУЛИ ВСТАНОВЛЕНІ РЕЛІГІЙНІ ОБРЯДИ, І ПРО ВІРУ В ІСТОРИЧНИХ ОПОВІДЯХ, А САМЕ: НА ЯКИХ ПІДСТАВАХ І КОМУ ВОНА НЕОБХІДНА

У попередньому розділі ми показали, що божественний закон, який робить людей істинно блаженними і навчає правдивого життя, є спільним для всіх людей. Ми навіть так його вивели з людської природи, що його слід вважати вродженим для людської душі і ніби записаним у ній. А оскільки релігійні обряди, принаймні ті, які згадуються у Старому Заповіті, були встановлені тільки для гебреїв і були так пристосовані до їхньої держави, що здебільшого могли виконуватися всім суспільством, а не окремою людиною, то немає сумніву, що вони не стосуються божественного закону, а отже, і нічого не дають для блаженства і доброчестя (virtutem). Вони стосуються лише обраності гебреїв, тобто (як це ми показали у третьому розділі) тільки тимчасового блаженства

тіла і спокою держави. Внаслідок цього вони тільки за цілості їхньої держави й могли бути придатні. Отож, якщо вони у Старому Заповіті й стосуються закону божества, то це зроблено тільки тому, що вони були встановлені внаслідок одкровення чи на даних в одкровенні підставах. Та оскільки розумне обґрунтування, хай навіть і найвищою мірою поважне, не дуже цінується у звичайних теологів, то мені хочеться тут підкріпити тільки щойно сказане авторитетом Письма, а потім для більшої ясності показати, на якій підставі і яким чином релігійні обряди сприяли зміцненню і збереженню держави юдеїв. Ісая вчить щонайясніше, що божественний Закон, який прийнято як абсолютний, означає той універсальний закон, який полягає в істинному способі життя, а не в релігійних обрядах.

Справді, у главі 1:10 пророк закликає свій народ вислухати від нього божественний Закон. Із нього він спочатку виключає всі роди жертвоприношень і всі свята, а потім навчає самого Закону (дивись вірші 16, 17) і викладає його коротко, а саме: в чистоті духу, благочестя (virtutis) або в набутті доброчестя, і, нарешті, у вияві допомоги вбогому. Не менш чітке свідчення міститься і в Псалмі 40 (вірші 7, 9). Тут Псалмоспівець звертається до Бога: «*Жертви й приношення ти не схотів, ти розкрив мені вуха, цілопалення й жертви покутної ти не жадав... Твою волю чинити, мій Боже, я хочу, і Закон твій — у мене в серці*». Отож він називає Божим Законом тільки той закон, який написаний у серці або

в душі. Він виключає з нього релігійні обряди, бо вони добрі не за своєю природою, а тільки внаслідок установлення, і, таким чином, вони не записані в душах. Крім того, є ще інші місця в Письмі, які засвідчують те саме. Але достатньо і цих двох, наведених мною. А що релігійні обряди анітрохи не сприяють блаженству, але стосуються тільки тимчасового добробуту держави, — це так само ясно із самого Письма. Воно за релігійні обряди обіцяє лише вигоди й тілесні задоволення, блаженство (beatitudo) ж — тільки за універсальний божественний Закон. Адже у п'яти книгах, званих зазвичай Мойсеєвими, нічого іншого, як ми вище сказали, не обіцяно, крім цього тимчасового щастя (felicitas), тобто почестей чи слави, перемог, багатств, задоволень і здоров'я, і хоч ті п'ять книг, крім релігійних обрядів, містять у собі багато моральних приписів, однак останні не викладаються у «П'ятикнижжі» як моральні правила, спільні для всіх людей, але як заповіді, вельми пристосовані до розуміння і характеру тільки гебрейського народу, тому вони передбачають користь лише одної держави. Наприклад, Мойсей не вчить юдеїв не вбивати і не красти, як учитель і пророк, але наказує це як законодавець і володар. Він-бо не підкріплює правил доказами розуму, але приєднує до наказів покару, котра, як досвід достатньо потвердив, може й повинна змінюватися, зважаючи на вроджені особливості (ingenium) кожного народу.

Так само й заповідь не вдаватися до перелюбу стосується користі тільки суспільства і держави, тому що,

якби вона мала навчити морального правила, яке передбачало б не лише користь для суспільства, а й душевний спокій і справжнє блаженство кожного, тоді вона містила б осуд не лише зовнішньої дії, але й самої злагоди душі, як це зробив Христос, який навчав тільки універсальних правил («Євагнеліє від Матвія», 5:28). З цієї причини Христос обіцяє нагороду духовну, а не тілесну, як Мойсей. Бо Христос був посланий, як я сказав, не заради збереження держави і встановлення законів, але тільки для навчання універсального Закону. Звідси легко зрозуміти, що Христос аж ніяк не скасував Мойсеєвого Закону, тому що Христос жодних нових законів не хотів уводити до суспільного життя і не дбав ні про що інше, крім як навчити моральних правил і відокремити їх від державних законів. Він це робив головним чином внаслідок невігластва фарисеїв, які думали, що той провадить блаженне життя, хто захищає закони держави або Мойсеїв Закон. Тим часом останній, як ми вже сказали, мав стосунок тільки до держави і служив не так навчанню гебреїв, як їхньому примусу.

Але повернімося до нашого наміру і наведемо інші місця Письма, в яких за [виконання] релігійних обрядів не обіцяно нічого, крім тілесних вигод, а блаженство обіцяно тільки за універсальний божественний Закон. Із пророків ніхто ясніше за Ісаю не навчав цього. Він у главі 58, після того як засудив лицемірство, звістує свободу й любов до себе самого і ближнього, обіцяючи за це таке: «*Засяє тоді, мов досвітня зоря, твоє світло,*

і хутко шкірою рана твоя заросте, і твоя справедливість ходитиме перед тобою, а слава Господня сторожею задньою!» Потім він також радить відзначати [свято] суботи, за ревне дотримання якого він обіцяє таке: «*Тоді в Господі розкошувати ти будеш, і він посадовить тебе на висотах землі та зробить, що будеш ти споживати спадщину Якова, батька твого, — бо уста Господні сказали оце!»* [вірш 14]. Отож ми бачимо, що пророк обіцяє за свободу і любов здоровий розум (mentem) у здоровому тілі, а також і славу Божу після смерті. За релігійні ж обряди обіцяє тільки безпеку держави, блаженство й тілесне щастя. У Псалмах 15 і 24 нема жодної згадки про релігійні обряди, але тільки про моральні правила, бо в них мовиться лише про блаженство і тільки воно пропонується, хоч і переносно. Оскільки це безумовно, що там під горою Бога і його наметами та його перебуванням у них розуміються блаженство і спокій духу, а не Єрусалимська гора і не намет Мойсея. Адже ці місця ніким не були заселені й перебували в управлінні тільки тих, хто був із коліна Левія.

Далі, всі ті вислови Соломона, які я навів у попередньому розділі, також обіцяють справжнє блаженство тільки за дбання про розум і мудрість, тому, власне, що завдяки їй нарешті стане зрозумілим страх Божий і знайдено буде пізнання Бога. А що гебреї після зруйнування їхньої держави не зобов'язані виконувати релігійні обряди, це ясно із Єремії, який у тому місці, де він бачить і провіщає наступне спустошення міста, говорить:

«Бо хто буде хвалитись, хай хвалиться тільки оцим: що він розуміє та знає мене, що я — то Господь, який на землі чинить милість, правосуддя та правду, бо в цьому моє уподобання, каже Господь!» (9:23). Єремія ніби хотів сказати, що Бог після зруйнування міста нічого особливого не вимагає від юдеїв і не домагається від них у майбутньому нічого, крім того, щоб дотримувалися природного закону, обов'язкового для всіх смертних. Крім того, і Новий Заповіт цілком потверджує те саме. Бо в ньому, як ми сказали, подаються лише моральні приписи, і за дотримання їх обіцяно Царство Небесне. Релігійні ж обряди апостоли скасували, після того як Євангеліє почали проповідувати й іншим народам, які були зв'язані правом іншої держави. Що ж стосується того, що фарисеї після падіння держави зберегли обряди, чи принаймні більшу їх частину, то це вони зробили більше з неприязні до християн, аніж із бажання догодити Богові. Бо після першого зруйнування міста[23], коли гебреїв як полонених відведено було до Вавилону, вони враз почали нехтувати релігійними обрядами, бо в той час, як мені відомо, вони не були розділені на секти. Вони відкинули весь Мойсеїв закон і забули права [своєї] вітчизни, як цілком зайві, і почали змішуватися з іншими народами, як це досить чітко видно із книг Ездри і Неємії.

Тому нема сумніву, що юдеї і після зруйнування держави дотримувалися закону Мойсея не більше, ніж до виникнення їхнього союзу і держави. Адже, доки вони

до виходу із Єгипту[24] жили серед інших народів, у них не було ніяких особливих законів, вони не були пов'язані жодним правом, крім природного, а також, без сумніву, і правом тієї держави, в якій вони жили, оскільки це право не суперечило природному божественному Закону. А що патріархи приносили жертви Богові, то, гадаю, це вони робили тому, що з дитинства мали призвичаєний свій дух до жертвоприношень і більше звикли до побожності. Адже всі люди з часів Еноша[25] цілком звикли до жертвоприношень, бо останні найбільше збуджували [людей] до побожності. Отож патріархи навчилися приносити жертву Богові не через повеління якогось божественного права або спільних основ божественного Закону, але тільки згідно зі звичаєм того часу. Якщо вони й робили це за чиїмось наказом, то наказ цей був не чим іншим, як правом тієї держави, в якій вони жили. Цьому праву вони й підкорялися (як ми вже тут відзначили, а також і в третьому розділі, говорячи про Мелхиседека).

Мені здається, що я підкріпив свою думку авторитетом Письма. Тепер залишається показати, яким чином і на якій підставі релігійні обряди сприяли стійкості і збереженню гебрейської держави. Це я покажу по можливості коротко, виходячи з універсальних основ. Об'єднання (societas) вельми корисним є і необхідним не тільки для того, щоб убезпечити життя від ворогів, але й для збереження багатьох речей. Справді, якби люди не бажали виявляти взаємодопомогу одне

одному, то їм не стало б ні вміння, ні часу підтримувати і зберігати себе, наскільки це можливо. Адже не всі однаково до всього здатні, і не кожен був би у змозі забезпечити собі те, чого він один понад усе потребує. Сил і часу, кажу, ні в кого не вистачило б, якби він один мусив би орати, сіяти, збирати врожай, молоти, варити, ткати, шити і робити багато іншого для підтримання життя. Не кажу вже про мистецтва й науки, які також найвищою мірою необхідні для досконалості людської природи і для її блаженства. Адже ми бачимо, що люди, які живуть по-варварськи, без громадянськості (sine politia), ведуть жалюгідне і майже скотиняче життя, однак вони й те дещо, жалюгідне і грубе, яке є в них, не ведуть без взаємної допомоги, хоч би якою вона була. Тепер, якби люди від природи так і були створені, що вони нічого не бажали б, крім того, на що їм вказує істинний розум (ratio), то суспільство (societas), звичайно, не мало б потреби ні в яких законах, а лише задовольнялося б навчанням людей істинних правил моралі, аби люди цілком добровільно і від усієї душі робили те, що справді корисне. Але людська природа має зовсім інший устрій.

Звичайно, всі шукають собі користь, але домагаються речей і вважають їх корисними аж ніяк не внаслідок голосу здорового глузду (sanae rationis), а більшою мірою через жагу до насолод і афектів душі (які не рахуються ні з майбутнім, ані з іншими речами). Тому жодне суспільство не може існувати без влади й сили, а отже,

і без законів, які гамують і стримують жагу і пристрасті людей. Однак людська природа не терпить, щоб її необмежено примушували, і, як говорить трагік Сенека, «жорстокого панування ніхто довго не витримував, а помірне — довго триває» (Сенека, «Троянки», дія 2, вірші 258, 259 та інші). Адже, доки люди діють лише зі страху, доти вони виконують і те, чого вони найменше бажають. Вони не беруть до уваги корисності й необхідності виконання будь-чого, але дбають лише про те, щоб не бути покараними або страченими. Вони навіть не можуть не радіти з нещастя або шкоди для повелителя, хоча б і на велику біду собі; і не можуть не бажати й не влаштовувати йому, де тільки можна, всілякі капості. Потім, люди понад усе не можуть терпіти слугування рівним собі й підкорятися їхньому правлінню.

Нарешті, нема нічого важчого, як знову забрати у людей свободу, бодай раз їм надану. Із цього випливає, по-перше, що або все суспільство повинне колективно, якщо можна, утримувати владу так, щоб усі були зобов'язані служити самі собі і ніхто — рівному собі, або ж, якщо панує незначна кількість чи тільки один, він мусить мати в собі щось вище порівняно зі звичайною людською природою або принаймні повинен щосили прагнути переконати в цьому простолюд (vulgus). Потім, закони в кожній державі слід встановлювати так, щоб людей стримував не стільки страх, скільки надія на якесь благо, що його найбільше бажають. Адже таким чином кожний охоче буде виконувати свій обов'язок.

Нарешті, оскільки послух полягає в тому, що слухаються наказів тільки з огляду на авторитет повелителя, то звідси випливає, що він не має жодного місця в суспільстві, в якому влада перебуває в руках усіх і закони санкціонуються загальною згодою, і що народ (чи будуть в такому суспільстві закони множитись, чи зменшуватися) в усякому разі перебуває однаково вільним, тому що він діє не з огляду на авторитет іншої особи, але зі своєї власної згоди. Але зворотнє відбувається там, де тільки один необмежено володіє владою, бо всі коряться наказам влади тільки внаслідок авторитету одної особи. А відтак, якщо вони від самого початку не були виховані так, щоб залежати від наказу володаря, то йому важко буде встановити, коли знадобиться, нові закони і забрати у народу свободу, раз йому надану.

Після всебічного розгляду цього перейдімо до держави гебреїв. Вони, як тільки вийшли з Єгипту, не були більше зв'язані жодним правом іншого народу, і відтак їм було дозволено освятити нові закони або встановити нові права, і заснувати державу, хоч би де вони побажали, і зайняти землі, які їм були бажані. Але вони менш за все були здатні мудро встановити правовий порядок і утримати спільно владу. Майже всі вони були грубого характеру (rudis ingenii) і пригнічені тяжким рабством. Отож влада повинна була залишитися тільки в одного, того, хто міг би управляти іншими, змушувати їх силою, і хто, зрештою, міг би встановлювати закони і тлумачити їх надалі. Таку владу Мойсей легко міг

утримати, тому що він вирізнявся серед інших божественною силою, і переконав народ, що він її має, і довів це багатьма свідченнями (дивись «Вихід», 14:31 і 19:9). Таким чином, він завдяки божественній силі, якою був сповнений, встановив права і приписав їх народові. Але при цьому він понад усе дбав про те, щоб народ не так через страх, як добровільно виконував свій обов'язок. До цього спонукали його головним чином дві обставини: впертість характеру народу (який не терпить, коли примушують силою) і неминуча війна, де для щасливого ходу справ необхідно більше підбадьорювати воїнів, аніж лякати покарами й погрозами, — бо тоді кожен прагне вирізнитися хоробрістю, мужністю й духом, а не тільки уникнути покари.

А відтак із цієї причини Мойсей божественною силою і повелінням увів релігію в державі, аби народ виконував свій обов'язок не стільки зі страху, скільки з відданості. Потім він зобов'язав їх благодіяннями, і обіцяв багато чого від імені божества в майбутньому, і закони встановив не дуже суворі, в чому всякий, хто вивчив їх, легко погодиться з нами, особливо якщо звернути увагу на обставини, які потрібні були для засудження якогось звинувачуваного. Нарешті, для того, щоб народ, який не міг бути вільним, залежав цілком від повелителя, він цим людям, звиклим до рабства, нічого не дозволив робити свавільно: бо народ нічого не міг зробити без того, щоб він у той же час не примушений був згадати Закон і дослухатися наказів, які залежали тільки від рішення

повелителя. Справді, не свавільно, але згідно з відомим і певним наказом Закону дозволялося орати, сіяти, жнивувати, також і їсти щось, одягати, голити голову й бороду, веселитися, і, безумовно, все дозволялося робити тільки за наказом і згідно з заповідями, записаними в Законі; і не тільки це, але й на одвірках, на руках і над переніссям вони були зобов'язані мати певні знаки[26], які постійно нагадували б їм про послух.

Отож мета релігійних обрядів полягала в тому, щоб люди нічого не робили за власним рішенням, але все робили за велінням іншого, і щоб завдяки постійним діям і роздумам визнали, що вони зовсім не вільні ні в чому, але в усьому залежать від іншого. Із усього цього ясніше світла видно, що релігійні обряди аж ніяк не сприяли блаженству і що релігійні обряди Старого Заповіту, навіть увесь Мойсеїв Закон, мали на увазі не що інше, як державу гебреїв, а отже, нічого, крім вигод для тіла. Що ж стосується християнських релігійних обрядів, а саме: хрещення, причащання (Coenam dominicam), свят, зовнішніх молінь і всякого іншого, які й тепер і завжди були спільні для всього християнства, то вони, якщо й були колись встановлені Христом чи апостолами (у що я не дуже вірю), були встановлені тільки як зовнішні ознаки універсальної церкви, а не як речі, що сприяють хоч якось блаженству або містять у собі щось священне.

Саме тому ці релігійні обряди були встановлені хоч і не стосовно держави, однак стосовно цілого су-

спільства. А відтак той, хто живе самотньо, аж ніяк не зв'язаний ними. Більше того, хто живе в державі, де християнська релігія заборонена, той зобов'язаний утримуватися від цих релігійних обрядів, і разом з тим він буде спроможний жити блаженно. Приклад цьому є в Японському царстві, де християнська релігія заборонена, і голандці, які там мешкають, згідно з наказом Ост-Індської компанії, зобов'язані утримуватися від усякого зовнішнього богослужіння[27]. Підкріплювати це тепер іншим авторитетом я не думаю, хоча неважко було б вивести це саме із основ Нового Заповіту, а крім того, надати чіткі свідчення. Однак я охоче відкидаю це, тому що думка прагне іншого. Отож переходжу до того, що й вирішив розглянути в цьому розділі на другому місці, а саме: кому і на якій підставі необхідна віра в історичні оповіді, які містяться у Святому Письмі. Але, щоб дослідити це за допомогою природного світла, треба, здається, міркувати так.

Якщо хтось хоче переконати людей в чомусь або відрадити (від чогось невідомого), то для того, аби вони це прийняли, треба своє положення виводити з прийнятих положень і переконувати їх досвідом або розумом; тобто на підставі того, що (як вони переконалися за допомогою відчуттів) зустрічається в природі, або на підставі аксіом, які узгоджуються з розумом і добре відомі. Але якщо досвід не такий очевидний і чітко усвідомлюваний, то хоч він і переконує людину, однак не в змозі буде впливати на розум і розсіяти його туман. Це так

само, як у тому випадку, коли вчення про предмет виводиться тільки з аксіом, згідних із розумом, тобто тільки на підставі сили розуму й розуміння, особливо якщо йдеться про предмет духовний, який жодним чином не сприймається зовнішніми відчуттями. Але оскільки для висновку положень, [складених] з одних інтелектуальних понять (intellectualibus notionibus), вельми часто потрібний довгий ланцюг понять і, крім того, ще дуже велика обережність, гострота розуму (ingenii) і вельми велике володіння собою (а все це рідко зустрічається в людей), то саме тому люди вважають за потрібне радше вчитися з досвіду, аніж виводити всі свої поняття з небагатьох аксіом і пов'язувати їх одне з другим.

Звідси випливає, що коли хто-небудь хоче навчити цілий народ (не кажучи вже про весь людський рід) якогось вчення і в усьому бути зрозумілим для всіх, то він зобов'язаний своє положення підкріпити тільки досвідом, а свої докази (rationes) і визначення речей (які треба вивчати) пристосовувати головним чином до розуміння простолюду (plebs) (який складає найбільшу частину людського роду), а не нанизувати їх і не давати визначень згідно з тим, як вони служать для кращого зв'язку доказів. Інакше така людина напише тільки для вчених, тобто її зможуть зрозуміти вельми небагато людей. Виходить, що коли все Святе Письмо було явлене спочатку на користь цілому народу, а потім усьому людському родові, то зміст Письма обов'язково мусив бути якомога більше пристосований до розуміння простого

народу і підкріплюватися тільки досвідом. Викладемо справу чіткіше. Те, що становить тільки предмет споглядання і чого Письмо має навчити, полягає головним чином у такому: існує Бог, або істота, яка все створила, всім найвищою мірою мудро керує і все підтримує; яка дуже дбає про людей, саме про тих, які живуть благочестиво й чесно, решту ж карає багатьма покарами і відокремлює від добрих. І Письмо доводить це тільки досвідом, тобто тими історіями, які в ньому викладені. І воно не дає жодних визначень цих речей, але всі слова й розмірковування пристосовує до розуміння простого народу.

І хоча досвід не може дати жодного чіткого знання про ці речі й навчити, що таке Бог і яким чином він підтримує всі речі, керує ними і піклується про людей, однак він може навчити і просвітити людей настільки, наскільки це треба для того, щоб закарбувати в їхніх душах (animis) послух та побожність. І я гадаю, що з цього досить ясно видно, кому і на якій підставі необхідна віра в історичні оповіді, які містяться у Святому Письмі. Бо із щойно показаного вельми чітко випливає, що знання історичних оповідань і віра в них вельми необхідні простолюду, здатність якого до виразного й чіткого розуміння речей незначна. Далі йде, що хто заперечує історичні оповіді, бо не вірить в існування Бога і в його промисел про речі та людей, той є нечестивим; але хто не знає тих оповідей і водночас довідався через природне світло, що Бог є, і потім (про що ми, між іншим,

уже говорили) веде праведний спосіб життя, той цілком блаженний, навіть блаженніший за натовп, тому що він, крім істинних думок, має на додачу ясне й чітке розуміння.

Нарешті, йдеться про те, що хто не знає цих історичних оповідей Письма і через природне світло не обізнаний у чомусь, той, якщо й не безбожник і не гордій, то невіглас і майже нерозумна тварина й не має ніякого Божого дару. Але тут треба відзначити, що, говорячи про необхідність для простолюду знання історичних оповідей, ми розуміємо під цим знання не всіх узагалі історій, які є у Святому Письмі, але тільки найголовніших, що ясно показують вчення, про яке ми щойно говорили, і більш за все можуть збуджувати душу людей. Бо, якби всі історії Письма були необхідні для доказу, його вчення і висновок можна було б вивести лише з універсального розгляду всіх узагалі історій, які є в Письмі, тоді, звичайно, доказ його вчення і висновок переважив би не тільки розуміння й сили простолюду, але і взагалі людське розуміння й сили. Бо хто міг би зосередити відразу увагу на такій великій кількості історій і на стількох обставинах та частинах учення, яке довелося б вивести з багатьох таких різних історій?

Я принаймні не можу примусити себе думати, що люди, які залишили нам Письмо в тому вигляді, як ми його маємо, були такі обдаровані, що могли простежити такий доказ. А ще менше можу повірити тому, що не можна зрозуміти вчення Письма, доки не вислухано су-

перечок Ісаака, порад, що їх дав Авесаломові Ахітофел, [не довідавшись про] громадянську війну між юдеями та ізраїльтянами та інших подібних оповідей. Або що першим юдеям, які жили в часи Мойсея, це вчення не могло бути доведене з історії так само легко, як тим, які жили в часи Ездри. Але про це докладніше будемо говорити далі.

Отож простолюд мусив би знати тільки ті історії, які більш за все можуть спонукати його душу до послуху та побожності. Але сам простолюд не до кінця здатний скласти про них міркування саме тому, що він захоплюється більше оповіданнями і незвичною та несподіваною розв'язкою, аніж самим сенсом історій. І з цієї причини народ, крім читання історій, потребує ще пастирів, або слуг церкви, які вчили б його, бо сам він має не досить тями для цього. Однак не будемо відхилятися від нашої мети, а зробимо висновок про те, що ми головним чином мали намір показати, а саме: що віра в історичні оповіді, хоч би якими вони зрештою були, не стосується божественного Закону, і сама по собі не робить людей блаженними, і надає певну користь з погляду вчення, і лише в цьому стосунку одні історичні оповіді можуть бути кращі за інші.

Отож оповіді, які є у Старому й Новому Заповіті, переважають інші світські (profani) історії, а також і самі поміж себе бувають кращі й гірші тільки стосовно рятівних думок, які з них випливають. Тому, якщо хтось прочитає історичні оповіді Свято-

го Письма і в усьому дасть віру їм, а не вченню, що його ці оповіді покликані ширити (і не зверне уваги й не виправить свого життя), то це для нього буде все одно, якби він прочитав Коран або драматичні твори поетів, чи принаймні звичайні літописи, з тією увагою, з якою зазвичай їх читає простолюд. І, навпаки, хто їх зовсім не знає і все ж має рятівні міркування та веде праведний спосіб життя, той, як ми сказали, безумовно благий і насправді має в собі дух Христа. Але юдеї думають цілком інакше, бо вони твердять, що правдиві думки, правдивий спосіб життя аж ніяк не сприяють блаженству, доки люди одержують їх тільки через природне світло, а не як правила, пророче відкриті Мойсею. Маймонід щодо 8-ї глави «Царів» та глави 11 «Повторення Закону» відверто наважується стверджувати це в таких словах: «*Всякий, хто приймає сім заповідей і буде старанно їх виконувати, той належить до праведників із народу (natiopum) і успадкує майбутній світ. Звичайно, за умови, якщо він прийме і виконає їх тому, що Бог приписав їх у Законі, й тому, що він відкрив нам через Мойсея, що раніше вони ж були приписані синам Ноя. Але якщо хтось виконає їх, керуючись розумом, той не поселенець і не належить ні до праведників із народу, ні до їхніх мудреців*».

Такими є слова Маймоніда, до яких р[абин] Йосиф, син Шем-Тоба, у своїй книзі, званій «Кебод Елогим», або «Слава Божа», додає, що хоч Аристотель (який, на його думку, написав найкращу «Етику» і якого він цінує

вище від усіх) нічого не пропустив із того, що стосується справжньої етики, і що сам він прийняв це також і в своїй «Етиці», але виклав усе ретельніше. Однак це не могло йому принести користі для спасіння, бо те, чого вчить, він прийняв не як божественні правила, відкриті пророчо, але тільки як голос розуму. Але, гадаю, всякому уважному читачеві зрозуміло, що все це чисті вигадки, ні якимись підставами, ні авторитетом Письма не підкріплені. Тому для спростування цього погляду достатньо викласти його. Я не маю наміру також спростовувати й думку тих, які твердять, ніби природне світло не може навчити нічого здорового, що стосується істинного спасіння. Бо, не припускаючи в собі ніякого здорового глузду (rationem), вони жодним чином не можуть цього й потвердити. А якщо вони й хваляться, ніби володіють чимось таким, що вище від розуму (rationem), то це чиста вигадка і дуже принижує розум. Це вже достатньо показав їхній звичний спосіб життя. Але відвертіше говорити про це не слід. Додам тільки, що ми можемо пізнати всякого лише за його справами. А тому, хто багатий такими плодами, як любов, радість, мир, великодушність, прихильність, доброта, вірність, сумирність, стриманість, а проти нього (як говорить Павло в «Посланні до галатів», 5:22) закону не було дано (чи був він навчений тільки розумом, чи Письмом), такий справді навчений Богом і цілком блаженний. Отож цим я завершив усе, що передбачав сказати про божественний Закон.

Розділ VI

ПРО ЧУДЕСА

Подібно до того, як знання, яке переважає людське розуміння (captum), називається божественним, так і справу, причина якої простолюду невідома, люди звикли називати божественною, або справою Божою. Бо простолюд гадає, що могутність і промисел Божий виявляються найчіткіше тоді, коли він бачить, що в природі трапляється щось незвичайне і супротивне думці, яку зазвичай він має про природу, особливо якщо це принесе йому вигоду чи зручність, і тоді думає, що існування Бога ні з чого іншого не можна ясніше довести, як із того, що природа, на його думку, не зберігає свого порядку. І потім гадає, що всі, хто пояснює речі й чудеса природними причинами або намагається зрозуміти їх, усувають Бога або принаймні промисел Божий. Думають, власне, що Бог доти нічого не робить, доки природа діє звичним порядком. Я ж, навпаки, думаю, що могутність природи і природні причини (causae naturales) доти бездіяльні, доки Бог діє. Таким чином, вони уявляють дві могутності (potentia), окремі одна від одної, а саме: могутність Бога і могутність речей, відомим чином, однак, визначену або (як багато хто нині охочіше приймає) створену Богом. Але що вони розуміють під тим і іншим і що розуміють під Богом та природою, вони, звичайно, не знають, — хіба що уявляють собі могутність Божу ніби панування якоїсь

царської величності, а могутність природи — як панування сили й навали.

Таким чином, незвичайні діяння природи простолюд називає чудесами, або справами Божими, і він (частково з побожності, частково з бажання заперечити тим, хто розробляє природничі науки) не хоче знати про природні причини речей і прагне чути тільки те, в чому він найменше обізнаний і з чого внаслідок цього більш за все дивується. А це виникає тому, що він може шанувати Бога і відносити все до його зверхності й волі на єдиній підставі — тільки усуваючи природні причини і уявляючи собі речі поза порядком природи; і тому він дивується більше могуті Божій, *доки уявляє собі могутність* природи, немовби *упокореної* Богом. Це, здається, бере свій початок від перших юдеїв, які розповідали про свої чудеса, щоб переконати свого часу *поган* (Ethnicos), які шанували видимих богів, а саме: Сонце, Місяць, Землю, воду, повітря тощо; і показати їм, що ті боги слабкі й непостійні або мінливі і підвладні невидимому Богові. Цим вони намагалися також показати, що вся природа спрямована тільки на їхню користь завдяки зверхності шанованого ними Бога. Це так сподобалося людям, що вони досі не припинили вигадувати чудеса, аби про них думали, що вони Богові миліші за решту і що вони є кінцевою метою, заради якої Бог усе створив і постійно все спрямовує. Чого тільки не припише собі глупота простолюду, яка не має жодного здорового поняття ні про природу, ні про Бога, яка змішує рішення

Бога з рішенням людей і, нарешті, яка уявляє природу настільки обмеженою, що гадає, ніби людина складає найголовнішу її частину!

Досі я докладно розповів про міркування і забобони простолюду стосовно природи і чудес. А тепер, щоб викласти предмет послідовно, я покажу: 1) що ніщо не робиться всупереч природі, але що вона зберігає вічний і незмінний порядок; і разом з тим — що треба розуміти під чудом; 2) що ми з чудес не можемо пізнати ні сутності (essentiam), ні існування (existentiam), а отже, і промислу Божого; але — що все це набагато краще виводиться з міцного і незмінного порядку природи; 3) на кількох прикладах із Письма покажу, що Письмо за рішеннями і велiннями Бога (Dei decreta et volitiones), а отже, і під промислом (providentia) розуміє не що інше, як сам порядок природи, який неодмінно випливає з її вічних законів; 4) скажу, нарешті, про спосіб тлумачення чудес Письма і про те, на що переважно слід звертати увагу в оповідях про чудеса. І це найголовніше, що стосується предмета цього розділу; і що, крім того, гадаю, немало послужить меті всієї цієї праці.

Що стосується *першого* [пункту], то він легко виявляється з того, що ми довели в IV розділі стосовно божественного Закону, зокрема: все, чого Бог хоче або що він визначає, містить у собі вічну необхідність і істину. Справді, з того, що розум (intellectus) Бога не відрізняється від волі (voluntate) Бога, ми вивели, що коли ми говоримо: Бог чогось хоче, і коли говоримо, що Бог

розуміє це, то ми стверджуємо одне й те ж, тому з такою ж необхідністю із божественної природи і досконалості випливає, що Бог розуміє якусь річ такою, як вона є. З цього випливає, що Бог хоче тієї речі, якою вона є. А позаяк усе необхідно істинне тільки внаслідок божественного рішення, то звідси вельми ясно випливає, що універсальні закони природи є і правдивими рішеннями Бога, які випливають із необхідності й досконалості божественної природи. Отож якби в природі трапилося щось таке, що суперечило б її універсальним законам, то це неодмінно суперечило б також і розуму, і божественній природі. Або, якби хтось стверджував, що Бог робить щось всупереч законам природи, той змушений був би в той же час стверджувати, що Бог чинить всупереч своїй природі. Безглуздіше цього нема нічого. Це саме легко можна було б вивести з того, що могутність природи справді є найбожественнішою могутністю і силою (virtus), а божественна могутність є найсамішою (ipsissima) сутністю Бога. Але про це я тепер краще помовчу.

Отож у природі не трапляється нічого, що суперечило б її універсальним законам, а також нічого, що не узгоджується з ними або що не випливає з них. Бо все, що робиться з волі й вічного рішення Бога, тобто (як ми вже показали) все, що відбувається, відбувається за законами й правилами, які містять у собі вічну необхідність та істину. Таким чином, природа завжди зберігає закони й правила, які містять у собі вічну необхідність

та істину, хоча вони й не всі нам відомі, а отже, вона зберігає міцний і незмінний порядок. І жодний здоровий глузд (ratio) не радить приписувати природі обмежену могутність і силу (virtutem) і стверджувати, що її закони пристосовані тільки до якоїсь сфери, а не до всього. І справді, оскільки сила й могутність природи є самою силою і могутністю Бога, а закони і правила природи є самими рішеннями Бога, то, звичайно, треба думати, що могутність природи нескінченна, а її закони настільки широкі, що простягаються на все, що мислить і сам божественний розум. Бо інакше доведеться стверджувати, що Бог створив природу настільки безсилою, а її закони і правила встановив настільки даремними, що часто змушений знову приходити їй на допомогу, якщо хоче, щоб вона збереглася і щоб усе йшло згідно з його бажанням. Це, я гадаю, вельми чуже розуму. Отож із того, що в природі не трапляється нічого, що не випливає з її законів, із того, що її закони простягаються на все, що мислиться і самим божественним розумом, із того, нарешті, що природа зберігає міцний і незмінний лад, вельми ясно випливає, що слово «чудо» (miraculum) можна розуміти тільки стосовно міркувань людей, і воно означає не що інше, як подію, природні причини якої ми не можемо пояснити прикладом іншої звичайної речі, або принаймні не може той, хто пише і розповідає про чудо.

Щоправда, я міг би сказати, що чудом є те, причину чого не можна пояснити, виходячи з відомих принци-

пів природознавства, за допомогою природного світла. Але, оскільки чудеса відбувалися згідно *з розумінням* простолюду, який, звичайно ж, про принципи природознавства нічого не знав, тому нема сумніву, що давні [люди] вважали за чудо те, чого не могли пояснити тим способом, яким простолюд звичайно пояснює природні речі, а саме: вдається до пам'яті, щоб пригадати іншу подібну річ, *яку* зазвичай приймають без подиву. Адже простолюд, коли не дивується з якоїсь речі, то гадає, що він її достатньо розуміє. Отож у давніх [людей] (і майже у всіх до нинішнього часу) ніякої норми для чуда, крім цієї, не було. Тому не треба сумніватися, що у Святому Письмі розповідається, як про чудеса, багато про що. Причини цього легко можна з'ясувати на основі відомих принципів природознавства. Про це ми натякнули вже у II розділі, коли говорили про те, що в часи Ісуса [Навина] Сонце зупинилося; і що в часи Ахаза[24] воно відступило назад. Але про це ми скоро будемо говорити докладніше, а саме при тлумаченні чудес, як я й обіцяв зробити в цьому розділі.

Тепер пора перейти до *другого* пункту, а саме: показати, що з чудес ми не можемо зрозуміти ні сутності, ні існування, ні промислу Божого, але що, навпаки, все це набагато краще розуміється з міцного і незмінного порядку природи. Довести це я гадаю таким чином: оскільки існування Бога само собою невідоме, то його з необхідністю слід виводити з понять, істинність яких настільки міцна й непохитна, що не може існувати і бути

мислима жодна сила, яка могла б їх змінити. Принаймні з того моменту, як ми зробили висновок із них про існування Бога, вони повинні здаватися нам такими, — якщо ми хочемо з них зробити висновок про нього без усякого ризику. Але якби ми стали думати, що самі поняття можуть бути змінені якоюсь силою (якою б вона, зрештою, не була), то сумнівалися б тоді щодо їхньої істинності, а отже, і щодо нашого висновку, тобто щодо існування Бога; і ніколи ні в чому не могли б бути впевнені. Потім ми знаємо, що з природою узгоджується або їй суперечить тільки те, що, як ми показали, узгоджується з тими принципами або суперечить їм. Тому, якби ми подумали, що в природі може бути зроблено якоюсь силою (якою б вона, зрештою, не була) те, що суперечить природі, то це суперечило б тим первісним поняттям, і, таким чином, його слід було б відкинути як безглуздя. Інакше треба було б піддати сумніву первісні поняття (як ми щойно показали), тобто Бога і все, що ми якимось чином пізнали.

Отож далеко не правильно, що чудеса (а під цим розуміється щось таке, що суперечить порядку природи) показують нам існування Бога. Радше навпаки, вони змушують нас сумніватися щодо нього. Тимчасом як без них ми цілком могли б бути впевнені в ньому, знаючи, що все йде за відомим і незмінним порядком природи. Але припустімо, що чудом є те, що не може бути пояснене природними причинами. Це можна розуміти, звичайно, двояко: або воно справді має природні причини,

які, однак, людським розумом не можуть бути знайдені; або ж воно жодної причини, крім Бога або волі Божої, не визнає. Але, оскільки все, що відбувається з природної причини, здійснюється також тільки внаслідок могутності і волі Божої, то неодмінно повинно зрештою прийти до того, що чудо, власне (чи має воно природні причини, чи ні), є чимось, чого причиною пояснити не можна, тобто чимось, що переважає людське розуміння. Але зі справ (opera) і взагалі з того, що переважає наше розуміння, ми нічого не можемо збагнути. Бо все, що ми переконливо і виразно розуміємо, повинне ставати для нас відомим само собою або через інше, яке так само ясно і виразно розуміється.

Тому з чуда, або справи, яка перевищує наше розуміння, ми не можемо зрозуміти ні сутності, ні існування Божого, ні взагалі чогось про Бога і природу. Але, навпаки, знаючи, що все Богом визначено і встановлено, і що дії природи випливають із сутності Бога (закони ж природи є вічними рішеннями і велiннями Божими), безумовно, треба зробити висновок, що ми тим краще знаємо Бога і волю Божу, чим краще знаємо природні речі і чим ясніше розуміємо, яким чином вони залежать від своєї першої причини і як вони діють згідно з вічними законами природи. Стосовно ж нашого розуму, то з набагато більшим правом треба називати справами Бога й відносити до волі Божої ті справи, які ми ясно і виразно розуміємо, аніж ті, яких ми зовсім не знаємо, хоча вони вельми займають уяву і збуджують у людях

подив до себе. Отож лише ті справи природи, які ми чітко й виразно розуміємо, дають більш високе знання про Бога і ясніше від усього вказують волю та рішення Бога. Ті ж [люди], які вдаються до волі Божої, коли не знають чогось, просто займаються балачками. Кумедний, звичайно, спосіб признаватися в незнанні!

Далі, якби ми з чудес і могли щось вивести, однак ніяк із них не можна було б вивести існування Бога. А оскільки чудо є обмеженою справою (opus limitatum) і завжди виражає тільки відому і обмежену могутність, то немає сумніву, що ми з такої дії не можемо робити висновок про існування причини, могутність якої нескінченна, але (щонайбільше) про існування причини, могутність якої більша. Кажу *щонайбільше:* адже зі збігу багатьох причин може випливати якась справа, сила якої і могутність хоча й менша від могутності всіх причин, разом узятих, але набагато більша від могутності кожної причини окремо. Та, оскільки закони природи (як ми вже показали) поширюються на нескінченне і мисляться нами під деякою формою вічності, і природа чинить згідно з ними у відомому й незмінному порядку, то самі вони якоюсь мірою показують нам нескінченність, вічність і незмінність Бога. Отож робимо висновок, що через чудеса ми не можемо пізнати Бога і його існування та промисел, але про це набагато краще можна зробити висновок із стійкого й незмінного порядку природи. В цьому висновку я мовлю про чудо, оскільки під ним розуміється не що інше, як справа, яка

переважає (або про яку думають, що вона переважає) людське розуміння. Якщо ми припустимо, що воно розладнує чи перериває порядок природи або суперечить її законам (як ми щойно показали), тоді воно не може дати ніякого знання про Бога. Навпаки, воно позбавило б нас і того, яке маємо від природи, і змусило б нас сумніватися не тільки щодо Бога, але й щодо всього. Тут я не визнаю жодної різниці між справою протиприродною (opus contra naturam) і справою надприродною (opus supra naturam) (тобто, як деякі говорять, справою, яка хоча й не суперечить природі, однак не може бути створена чи зроблена нею). Бо, оскільки чудо відбувається не поза природою, але в самій природі, то хоча б і стверджували, що воно надприродне, однак воно неодмінно порушує порядок природи, який ми в інших випадках мислимо міцним і незмінним завдяки рішенням Бога.

Отож якби в природі щось сталося, що не випливає із її законів, тоді воно необхідно суперечило б порядку, встановленому Богом у природі навіки через універсальні закони природи, і, таким чином, воно було б проти природи та її законів, і, відповідно, віра в нього змусила б нас сумніватися щодо всього і привела б до атеїзму. Таким чином, я гадаю, те, що я накреслив у другому пункті, я довів за допомогою досить вагомих доказів (rationibus). Із цього ми знов-таки можемо зробити висновок, що чудо, чи буде воно проти-, чи надприродне, є чистим абсурдом і що, крім того, під чудом

у Святому Письмі можна розуміти не що інше, як справу природи (як ми сказали), яка перевищує (або про яку думають, що вона перевищує) людське розуміння.

Далі, перш ніж перейти до *третього* пункту, хочемо спочатку цю нашу думку (що з чудес не можна пізнати Бога) потвердити авторитетом Святого Письма. І, хоча Письмо ніде відверто не вчить цього, однак із нього легко можна зробити висновок про це, особливо з того, що Мойсей («Повторення Закону», 13) велить засуджувати на смерть пророка-ошуканця (seductorem), якби він сотворив чудо. Бо він так говорить: «(якщо навіть) *збудеться та ознака й те чудо* (portentum), *що сказав він тобі... не слухайся* (однак) *слів того пророка... бо цим Господь Бог ваш випробовує вас... А пророк той нехай буде забитий*» тощо. Із цього стає зрозуміло, що чудеса могли чинити і неправдиві пророки, і що люди, якщо вони недостатньо тверді в істинному пізнанні Бога і любові до нього, можуть через чудеса так само легко прийняти неправдивих богів, як і правдивого. Бо він додає: «*Господь Бог ваш випробовує вас, щоб пізнати, чи ви любите Господа Бога вашого усім своїм серцем і всією своєю душею*».

Далі, ізраїльтяни, бачачи стільки чудес, не могли витворити ніякого здорового поняття про Бога. Це сам досвід засвідчив. Бо коли вони переконалися, *що Мойсей пішов од* них, вони просили в Аарона видимих богів, і (о ганьба!) їхнім уявленням про Бога (яке вони, зрештою, виробили собі із стількох чудес) був телець.

Асаф, хоч і чув про багато чудес, але сумнівався щодо промислу Божого і ледве був не збився з правдивого шляху, якби, нарешті, він не зрозумів істинного блаженства (дивись Псалом 73). Соломон, у часи якого справи юдеїв перебували в найквітучішому стані, також схильний думати, що все відбувається завдяки випадку («Еклезіаст», 3:19, 20, 21; 9:2, 3 тощо). Нарешті, майже для всіх пророків було дуже неясним таке: яким чином можна узгодити порядок природи і жереб людей з поняттям, яке вони створили про промисел Божий. Однак для філософів, які намагаються зрозуміти речі, виходячи не з чудес, а з чітких понять, це було завжди дуже зрозумілим. Особливо для тих, які вбачають справжнє щастя тільки в доброчесті й душевному спокої і виявляють старання не про те, щоб природа їх слухалася, а навпаки, щоб вони слухалися природи. Бо вони напевне знають, що Бог править природою так, як цього вимагають її універсальні закони, а не приватні закони людської природи, і що, отже, Бог бере до уваги не один людський рід, але всю природу.

Отож і з самого Письма видно, що чудеса не дають справжнього знання про Бога і не вчать ясно про промисел Божий. [Щоправда], в Письмі часто зустрічається, що Бог творив чудеса з метою стати відомим серед людей, як у 10:2 «Виходу»; що Бог знущався з єгиптян і давав знамення про себе, аби ізраїльтяни знали, що він є Богом. Але з цього, однак, не випливає, що чудеса справді вчать цього, а лише що юдеї мали такі погля-

ди, що їх легко можна було переконати тими чудесами. Вище, в розділі II, ми докладно показали, що пророчі, тобто утворювані шляхом одкровення докази (rationes) постають не з загальних і загальноприйнятих, а лише дозволених понять, навіть і абсурдних, та з міркувань тих, хто одержує одкровення або кого Дух Святий хоче переконати. Це ми пояснили на багатьох прикладах, а також свідченнях Павла, який із греками був грек, а з юдеями — юдей. Але хоч ті чудеса й могли переконувати єгиптян і юдеїв відповідно до їхніх рівнів *понять, однак вони не* могли дати справжньої ідеї і знання про Бога. Змогли привести лише до того, що єгиптяни і гебреї допустили існування божества (Numen), яке могутніше від усіх речей, їм відомих, і допустили, що більше, ніж про всіх інших, воно дбало про гебреїв, у *яких на той час усі* надмірні сподівання справджувалися найщасливішим чином. Але що Бог про всіх рівно піклується, вони не припускали, бо цього може навчити тільки філософія. Тому юдеї і всі ті, які довідалися про промисел Божий тільки з неоднакового стану людських справ і нерівної долі людей, прийшли до переконання, що юдеї були Богові миліші від решти народів, хоч, проте, вони й не переважали решти правдивою людською досконалістю, як ми вже показали це в розділі III.

Отож переходжу до *третього* пункту, а саме: покажу з Письма, що рішення і накази Бога, а відповідно і промисел [Божий) насправді є не чим іншим, як порядком природи. Тобто, коли Письмо говорить, що те чи те

зроблене Богом або волею Божою, то Письмо насправді передбачає, що це було зроблено саме згідно з законом і порядком природи, а не передбачає (як вважає простолюд), ніби природа тоді перестала діяти або її порядок на деякий час був порушений. Але Письмо прямо не вчить того, що не стосується його вчення, тому що (як ми показали стосовно божественного закону) не його справа — пояснювати речі за допомогою природних причин і вчити речей чисто спекулятивних. Тому те, що ми хочемо показати тут, доводиться виводити (eliciendum) за допомогою висновків із деяких історичних оповідей Письма, випадково розказаних докладніше, з багатьма супутніми обставинами. Отож вкажу на деякі з таких розповідей. В « І книзі Самуїловій» (9:15, 16) розповідається: Бог відкрив Самуїлу, що пошле до нього Саула, однак Бог не послав його до Самуїла, як зазвичай посилають люди одного до другого. Але це послання Боже було не що інше, як сам порядок природи. Справді, Саул (як розповідається в попередньому розділі) шукав загублених ослиць і, маючи намір вже без них повернутися додому, за порадою свого слуги прийшов до пророка Самуїла довідатись від нього, де він може їх знайти. І зі всієї оповіді не видно, щоб Саул, окрім цього порядку природи, мав інший наказ від Бога прийти до Самуїла.

У Псалмі 105 (вірш 24) мовиться, що Бог змінив дух єгиптян так, що вони зненавиділи ізраїльтян. Ця зміна також була цілком природною — так випливає з глави 1

«Виходу», де викладається серйозна підстава, яка спонукала єгиптян обернути ізраїльтян у рабство. У книзі «Буття» (9:13) Бог говорить Ноєві, що він дає веселку у хмарі. Ця дія Бога, звичайно, теж є не чим іншим, як переломленням і відбиттям сонячних променів, якого зазнають самі промені в краплинах води. У Псалмі 147 (вірш 18) та природна дія і теплота вітру, від якого тануть іній і сніг, називається словом Божим, а у вірші 15 мова Божа і слово називаються вітром і холодом. У Псалмі 104 (вірш 4) вітер і вогонь називаються посланцями і служниками Бога. І багато чого іншого подібного зустрічається в Письмі. Це вельми ясно показує, що рішення, наказ, мова і слово Бога є не чим іншим, як самою дією і порядком природи. Тому немає сумніву, що все, про що розповідається в Письмі, відбулося природним шляхом. Однак усе приписується Богові, тому що, як ми вже показали, Письму не властиво вивчати речі через природні причини, але властиво тільки розповідати про ті речі, які широко охоплюють уяву і до того ж розповідають тим самим методом і в тому стилі, які краще сприяють, аби викликати більше здивування, а отже, і тому, щоб закарбовувалася побожність в душі простолюду. Отож, якщо у Святому Письмі трапляється щось, причини чого ми не вміємо викласти і що, напевне, трапилося поза, ба навіть всупереч порядку природи, то це не повинно нас зупиняти, але безумовно слід вважати, що те, що справді відбулося, відбулося природним чином.

Це потверджується також тим, що чудеса супроводжувалися багатьма обставинами, хоча про них не завжди розповідається, особливо коли їх оспівують у поетичному стилі. Обставини чудес, кажу, ясно вказують, що вони вимагають природних причин. Так, для того щоб *єгиптяни* захворіли на коросту (scabie infestarentur), треба було, щоб Мойсей розкидав у повітрі попіл («Вихід», 9:10). Сарана напала на країну єгиптян також завдяки природному наказові Бога, а саме: внаслідок східного вітру, який дув упродовж цілого дня і ночі, а залишила її внаслідок вельми сильного західного вітру («Вихід», 10:14, 19). За таким же велінням Бога і море відкрило шлях юдеям («Вихід», 14:21), а саме: завдяки східному вітру, який дув вельми сильно протягом цілої ночі. Далі, Єлисей, щоб оживити хлопчика, якого вважали мертвим, повинен був якийсь час лежати на ньому, доки він спочатку не зігрівся і не відкрив нарешті очей («II книга Царів», 4:34, 35). Так само в «Євангелії від Івана» у главі 9 розповідається про деякі обставини, якими користувався Христос для зцілення сліпого. Ми знаходимо в Письмі також і багато інших обставин, і все це достатньо показує, що чудеса вимагають чогось іншого, аніж абсолютного, як кажуть, наказу від Бога. Тому треба думати, що хоч обставини чудес і їхні природні причини не завжди й не всі вказуються, однак без них чудеса не відбувалися.

Це видно також із «Виходу» (14:27), де розповідається тільки, що за одним помахом руки Мойсеєвої море

знову завирувало, і нема жодної згадки про вітер. А тим часом у пісні (15:10) мовиться, що це відбулося тому, що Бог подув вітром своїм (тобто вельми сильним вітром). В оповіді, таким чином, ця обставина пропущена, і чудо з цієї причини здається більшим. Але, може бути, хтось наполягатиме на тому, що в Письмі ми зустрічаємо багато такого, що жодним чином, напевне, не може бути пояснене природними причинами, як, наприклад, те, що гріхи людей і їхні молитви можуть бути причиною дощу та родючості землі або що віра могла зцілювати сліпих, і інше подібне, про що розповідається в Біблії. Але я вважаю, що вже відповів на це. Адже я показав, що Письмо не вивчає речі через найближчі їхні причини, але тільки розповідає про речі в тому порядку і в тих висловах, якими воно більше за все може надихнути людей, а особливо простолюд, до побожності; і з цієї причини воно говорить про Бога і про речі дуже неточно, тому що воно, власне, має на меті не розум переконувати, але заторкнути і полонити фантазію та уяву людей. Адже якби Письмо розповідало про спустошення якоїсь держави так, як зазвичай розповідають політичні історики, то це аж ніяк не зворушувало б простолюд, і, навпаки, воно вельми сильно зворушує, якщо все зображує поетично і відносить до Бога, як це зазвичай буває.

Отож, коли Письмо розповідає, що земля через людські гріхи стає неродючою, або що Бог через людські гріхи гнівається, сумує, жалкує щодо обіцяного і зроб-

леного блага, або що Бог згадує обіцянку, тому що бачить знамення, і багато чого іншого, то це висловлено поетично або розказано згідно з міркуваннями і забобонами читача. Тому ми тут рішуче робимо висновок, що все, про що говориться в Письмі як про таке, що трапилося насправді, трапилося з необхідності, як і все, згідно з законами природи; і якби знайшлося щось, стосовно чого неспростовно (apodictice) можна довести, що воно суперечить законам природи або не могло з них випливати, то про це треба думати, як про додатки, зроблені до Святого Письма людьми, які не шанують святині. Адже все, що проти природи, те і проти розуму; а що проти розуму, те безглузде, а тому й мусить бути відкинуте.

Тепер лишається тільки згадати ще трохи про тлумачення чудес або краще повторити (бо головне вже сказано) й ілюструвати тим чи іншим прикладом, що я обіцяв тут зробити *по-четверте.* І я хочу це зробити для того, щоб хтось, погано витлумачивши якесь чудо, не дивувався легковажно, що він знайшов у Письмі щось таке, що суперечить світлу природи. Дуже рідко буває, щоб люди розповідали про якусь справу, що завершилася, так, щоб до оповіді не можна було нічого додати від свого міркування. Навпаки, коли вони бачать або чують щось нове, то, якщо старанно не утримуються від своїх упереджених *думок, вони здебільшого* до такої міри виявляються у їхній владі, що сприймають зовсім інше, аніж те, що бачать або чують про те, що трапи-

лось. Особливо якщо зроблене переважає розуміння оповідача або слухача, а головним чином — якщо для їхніх інтересів важливо, щоб усе відбулося відомим чином. Внаслідок цього й буває, що люди у своїх літописах та історіях викладають більше свої думки, аніж [описують] самі дії. Один і той самий випадок розповідається двома людьми, які мають різні думки, настільки по-різному, що здається, ніби говорять про два різні випадки. І, нарешті, часто не дуже важко тільки за [характером] оповіді встановити думку літописця та історика. На потвердження цього я міг би навести багато прикладів, і з [праць] філософів, які писали натуральну історію (historia naturae), і з [розповідей] літописців, якби не вважав це зайвим.

Зі Святого ж Письма я наведу тільки один [приклад], а про [1]інші читач хай сам судить. У часи Ісуса [Навина] гебреї (як ми вже вище згадували) вірили нарівні з простолюдом, що Сонце в денному, як його називають, перебігу рухається, Земля ж перебуває у спокої, і під цю упереджену думку вони підвели чудо, яке трапилося з ними під час походу проти відомих п'ятьох царів. Бо вони не просто розповідали, що тодішній день був довший за звичайний, але що Сонце і Місяць зупинилися або спинили свій рух. Це для них у той час також могло немало прислужитися, щоб переконати поган, які шанували Сонце, і потвердити самим досвідом, що Сонце перебуває під владою іншого божества, за чиїм велінням воно зобов'язане змінити

свій природний лад. Тому почасти з релігійних поглядів, почасти з упереджених міркувань вони зрозуміли і розповіли справу цілком інакше, аніж вона могла відбутися насправді.

Отож, щоб тлумачити чудеса Письма і розуміти з оповідей про них, яким чином вони відбувалися насправді, необхідно знати думки тих, які про них уперше розповіли і які залишили нам їхній опис, і відрізняти їх від того, що могли їм передати їхні відчуття. Інакше-бо з самим чудом, як воно насправді відбувалося, ми змішаємо думки і судження оповідачів. І не тільки для цього, але й для того, щоб не змішувати речей, які справді відбулися, з речами уявними, які були тільки пророчими уявленнями, важливо знати їхні думки. Адже в Письмі багато про що розповідається як про реальне, і багато чого вважалося реальним, — що, проте, було лише наочним зображенням (repraesentatio) і річчю уявною (imaginana). Наприклад, що Бог (найвища істота) сходив з небес («Вихід», 19:18; «Повторення Закону», 5:19); що гора Синай димувала, тому що Бог зійшов на неї, оточений вогнем; що Ілія піднявся на небо на вогняній колісниці і вогняних конях.

Все це, звичайно, було тільки фантазією, пристосованою до думки осіб, які передали нам події так, як вони їм уявлялися, тобто як справжні речі. Адже всі, хто розуміється хоч трохи більше за простолюд, знають, що Бог не має ні правої, ні лівої руки, що він не рухається і не перебуває у спокої, він не [є] в [якомусь]

місці, але абсолютно нескінченний, і в ньому перебуває все найдосконаліше. Це, кажу, знають ті, які судять про речі, виходячи з понять чистого розуму, а не залежно від того, як уява збуджується зовнішніми відчуттями, що зазвичай буває з простолюдом, який уявляє Бога тілесним і наділеним царською владою; уявляє, що його трон міститься у небесному склепінні, під зірками, відстань яких від Землі, на його думку, не надто велика. До цих міркувань пристосовані (як ми сказали) вельми численні випадки в Письмі. Тому філософи не повинні приймати їх як реальні. Нарешті, для розуміння того, як чудеса відбувалися насправді, важливо знати гебрейську фразеологію і тропи. Адже, хто недостатньо зверне на них увагу, той припише Письму багато чудес, про які оповідачі їх ніколи й не думали розповідати. Виходить, що він не тільки не буде знати, як речі й чудеса відбулися насправді, але й думки священних книг зовсім не пізнає. Наприклад, Захарій (14:7), говорячи про якусь там майбутню війну, стверджує: «*І буде єдиний то день, Господу знаний, — то буде не день, і не ніч, і буде, — на час вечора станеться світло*». Здається, цими словами він провіщає велике чудо, а тим часом він хоче позначити ними не що інше, як те, що битва протягом цілого дня не визначиться, і наслідок її буде відомий тільки Богові, і що лише у вечірній час буде здобуто перемогу. Адже пророки зазвичай у таких висловах провіщали й описували перемоги й поразки народів.

Подібне ж бачимо і в Ісаї (13:10), який зображує руйнування Вавилону таким чином: «*Бо зорі небесні та їхні сузір'я не дадуть свого світла, сонце затьмиться при сході своєму, а місяць не буде вже сяяти світлом своїм...*» Звичайно, ніхто, гадаю, не вірить, що це трапилося при спустошенні того царства, зарівно не вірить і тому, що він невдовзі [вірш 13] додає, а саме: «*Тому небеса захитаю, і зрушиться земля зі свого місця...*» Так само в главі 48, у вірші [передостанньому, аби показати юдеям, що вони безперешкодно повернуться із Вавилона до Єрусалима і не відчують у дорозі спраги, говорить: «*1 спраги не знали вони на пустинях, якими провадив він їх: воду з скелі пустив їм, — він скелю розбив — і вода потекла!*» Цими словами, кажу, він хоче означити не що інше, як те, що юдеї знайдуть у пустелях джерела, як це буває, з яких вони втамують свою спрагу. Бо відомо, що коли вони зі згоди Кіра поверталися до Єрусалима, то жодних подібних чудес для них не трапилося. І в Святому Письмі зустрічається вельми багато такого роду чудес, які у юдеїв були тільки фігурою мовлення. І нема потреби перераховувати тут все окремо. Але ж я хотів би тільки відмітити, що гебреї завдяки цим виразам звикли не лише говорити вишукано, але й головним чином побожно.

Тому в Святому Письмі зустрічається вислів «благословити» Бога замість «неславити» («І книга Царів», 21:10, і «Книга Йова», 2:9), і з тієї ж причини вони все відносили до Бога. Тому й здається, що Письмо розпо-

відає тільки про чудеса навіть і тоді, коли воно говорить про речі виключно природні. Кілька прикладів цього ми вже вище наводили. Тому коли Письмо говорить, що Бог озлобив (induravisse) серце фараона, то треба думати, що це означає не що інше, як те, що фараон був упертим. І коли мовиться, що Бог відкриває вікна неба, то це означає не що інше, як те, що багато води випадає у вигляді дощу, і таке інше. Отож, хто належним чином зверне увагу на це, а також на те, що про багато чого розповідається дуже коротко, без усяких обставин і майже уривчасто, той майже нічого не знайде в Письмі, стосовно чого можна довести, що воно суперечить природному світлу, і, навпаки, багато такого, що здавалося вельми темним, за помірних роздумів можна буде зрозуміти і легко витлумачити.

Цим, гадаю, я досить переконливо показав те, що було передбачено мною. Але, перш ніж я завершу цей розділ, залишається ще дещо, про що я хочу згадати тут, а саме, що стосовно чудес я *йшов* тут цілком іншим шляхом, аніж *стосовно пророцтв. Про* пророцтво я стверджував тільки те, що міг вивести з основ, відкритих у Святому Письмі. Тут же я зробив висновки про найголовніше, тільки виходячи з принципів, пізнаних за допомогою природного світла, і це я зробив зумисне, тому що про пророцтво, оскільки воно переважає людське розуміння і є питанням чисто теологічним, я, окрім основ одкровення, нічого не міг ні стверджувати, ні навіть знати, в чому, власне, воно полягає, і тому

я змушений був тоді узгоджуватися з історією пророцтва й утворити з нього певні догми, *які* мене *навчили, наскільки це можливо*, природи пророцтва і його властивостей. А тут, стосовно чудес, я ні в чому подібному не мав потреби, бо те, що ми досліджуємо (тобто: чи можемо ми допустити, що в природі трапляється щось таке, що суперечить її законам або чого з них не можна вивести), є предметом цілком філософським. Навпаки, я вважав більш доцільним з'ясувати це питання з основ, пізнаних за допомогою природного світла, тобто відомих найбільше.

Говорю, що я важав це більш доцільним, бо я міг легко вирішити питання на підставі тільки догматів і основ Письма. Покажу це тут коротко, щоб кожному було ясно. Письмо в деяких місцях мовить про природу взагалі, що вона зберігає міцний і незмінний порядок, як, наприклад, у Псалмі 148 (вірш 6) і в «Книзі Єремії» (31:35, 36). Крім того, Проповідник у «Еклезіасті» (1:10), вельми переконливо вчить, що в природі нічого нового не трапляється. А у віршах 11, 12, ілюструючи те саме, він каже, що хоч інколи й трапляється щось, що здається новим, однак воно не є новим, але траплялося протягом віків, які раніше були і про які нема ніякої пам'яті. Бо, як він говорить, нема ніякої пам'яті про давніх у нинішніх людей, і не буде також ніякої пам'яті про нинішніх у нащадків. Потім, у 3:11, він говорить, що Бог усе добре розподілив у свій час, а в вірші 14 — що знає: все, чого б не побажав Бог, зостається навіки,

і до того не можна нічого додати і з того не можна нічого відняти.

Все це вельми переконливо вчить, що природа зберігає міцний і незмінний порядок; що Бог у всі відомі й невідомі віки був один і той самий і що закони природи настільки досконалі та плідні (fertiles), що до них нічого додати і нічого від них відняти не можна; і, нарешті, що чудеса тільки внаслідок людського незнання здаються чимось новим. Отож Письмо прямо навчає цього, але в ньому ніде не говориться, що в природі трапляється дещо таке, що суперечить її законам або що не може з них випливати. А відтак цього і не треба приписувати Святому Письму. Крім того, чудеса вимагають причин і обставин (як ми вже показали), і постають вони не з якоїсь волі царської, що її простолюд приписує Богові, але з божественної високості й рішення, тобто (як ми також показали з самого Письма) за законами природи і згідно з її ладом; і, нарешті, чудеса могли створити й ошуканці, як переконуєшся із «Повторення Закону» (13) та з «Євангелія від Матвія» (24:24).

З цього, далі, вельми переконливо випливає, що чудеса були природною справою і їх, отже, треба пояснювати так, щоб вони не здавалися (вживаючи вираз Соломона) ні новими, ні такими, що суперечать природі. Але (якщо те можливо) більш за все хай би вони були схожі на природні речі. Щоб кожний міг це легше збагнути, я виклав деякі правила, запозичені тільки з Письма. Але хоч я й кажу, що Письмо вчить про чудеса, однак я не

розумію під цим, що Письмо викладає вчення про них як правила, необхідні для порятунку. Говорю тільки, що пророки приймали чудеса за те ж саме, що й ми. Тому кожному вільно судити про це так, як він надумає: що для нього краще, аби віддатися всім серцем релігії та шануванню Бога. Те саме думає і Йосиф. Він наприкінці II книги «Старожитностей» пише так: «*Хай же ніхто не ставиться скептично до слова "чудо", якщо давні і нинішні люди вірять, що шлях до спасіння (чи відкрився він з волі Бога, чи сам собою) був здійснений через море. Між іншим, і для тих, які були з Александром, македонським царем, колись у давнину Памфілійське море нібито розступалося, і так як іншого шляху не було, то воно дозволило їм перехід, тому що Бог бажав через Александра скинути панування персів. І це визнають усі, хто писав про діяння Александра. Отож хай кожен думає про це, як йому буде до вподоби*» [29]. Такі слова Йосифа і його міркування про віру в чудеса.

Розділ VII

ПРО ТЛУМАЧЕННЯ ПИСЬМА

Що Святе Письмо є словом Божим, яке вчить людей справжнього блаженства або шляху до спасіння, це, звичайно, у всіх на вустах. Насправді ж виявляється зовсім інше. Простолюд, певно, менш за все тур-

бується про те, щоб жити згідно з правилами Святого Письма. І ми бачимо, що майже всі видають свої вигадки за слово Боже і прагнуть тільки того, щоб під приводом релігії змусити інших думати однаково з ними. Ми бачимо, кажу, що теологи *здебільшого* були заклопотані тим, як би їм свої вигадки і думки вимучити (extorquere) із святих письмен і підсилити божественним авторитетом; і що вони ні до чого іншого не ставляться з меншою дбалістю і *з більшою* легковажністю, як до витлумачення Письма або думки Духа Святого. Якщо їх потім щось і турбує, так це побоювання не того, що вони приписали Святому Духові якусь помилку і ухилилися від шляху спасіння, а про те, як би їхньої помилки не викрили інші (і таким чином власний їхній авторитет не був би потоптаний); і як би інші не стали ними гидити. Якби люди від чистої душі говорили те, що вони свідчать про Письмо на словах, то вони вели б тоді цілком інший спосіб життя і стільки протиріч не збурювало б їхню душу. Вони не сперечалися б із такою ненавистю, і їх не охопило б таке сліпе й легковажне бажання тлумачити Письмо і вигадувати новизну в релігії. Навпаки, вони б не наважилися прийняти за вчення Письма нічого такого, чого не спізнали цілком переконливо з нього самого. І, нарешті, ті святотатці, які не побоялися підробити Письмо в дуже багатьох місцях, значного мірою вбереглися б від такого злочину і відвернули б від нього блюзнірські свої руки.

Але честолюбство і нахабство наостанок настільки переважили, що релігію обґрунтували не так послухом до вчення Духа Святого, як захистом людських вигадок. Навіть більше, релігія полягає нібито не *в любові*, а *в* розпалюванні протиріч між *людьми* і в поширенні найжорстокішої ненависті, яка прикривається неправдивим іменем божественної ревності і полум'яної запопадливості. До цих нещасть приєднуються забобони, які вчать людей зневажати розум і природу, а шанувати і дивуватися тільки з того, що суперечить одному й другому. Тому не дивно, що люди, аби більше дивуватися Письму і вшановувати його, намагаються так його пояснити, щоб воно здавалося якомога більше суперечним саме розумові та природі. Тому їм сниться, що в Святому Письмі ховаються найглибші таємниці, і вони вправляються у відшукуванні їх (тобто недоречностей), нехтуючи іншим, корисним. І все, що тільки вони придумають, шаленіючи таким чином, — все це вони приписують Святому Духові й зі всією силою і натиском пристрасті намагаються те захистити. Бо люди так влаштовані, що все, що пізнають чистим розумом, вони й захищати прагнуть тільки інтелектом (intellectus) і розумом (ratio). Навпаки, все, про що мислять, керуючись афектами душі, вони й захищають, керуючись ними ж. Але, щоб виплутатися з цих збентежень, звільнити розум від теологічних забобонів і легковажно не приймати вигадок людей за божественні правила, ми повинні повести мову про істинний метод тлумачення

Письма і обміркувати його. Адже, не знаючи методу, ми нічого не можемо з певністю знати, чого прагне навчити Письмо, або Святий Дух. А цей метод тлумачення Письма, коротко кажучи, не відрізняється, на мою думку, від методу тлумачення природи, але узгоджується з ним цілком. Бо як метод тлумачення природи полягає головним чином у тому, що ми викладаємо власне історію природи, з якої, як із відомих даних, ми виводимо означення природних речей, так рівним чином і для тлумачення Письма необхідно накреслити його правдиву історію і з неї, як із відомих даних і принципів, робити висновок (за допомогою законних висновків) про думку авторів Письма.

Адже таким чином кожний завжди буде рухатися вперед без усякого побоювання помилитися і буде в змозі міркувати про те, що переважає наше розуміння, так само правильно, як і про те, що ми пізнаємо за допомогою природного світла. Якщо тільки він справді для тлумачення Письма і міркування про речі (які в ньому є) не допустить жодних інших принципів і даних, окрім тих лише, які запозичуються з самого Письма і його історії. Але, щоб було переконливим, що цей шлях не тільки правильний, але й єдиний (і що він узгоджується з методом витлумачення природи), треба зауважити, що Письмо вельми часто говорить про речі, які не можуть бути виведені з принципів, пізнаних за допомогою природного світла. Адже більшу частину Письма складають оповіді та одкровення. Але оповіді містять

у собі головним чином розповіді про чудеса, тобто (як ми показали в попередньому розділі) розповіді про незвичайні вияви природи, пристосовані до поглядів і суджень істориків, які писали про них. Одкровення ж також були пристосовані до *поглядів пророків (як* ми показали у другому розділі), і вони справді переважають людське розуміння. Тому пізнання всього цього, тобто майже всіх речей, які містяться в Письмі, повинне бути запозичене тільки з самого Письма, подібно до того як пізнання природи — із самої природи.

Що стосується моральних правил, які також є в Біблії, то, хоч вони можуть бути доведені на основі загальних понять, однак з них не можна вивести, що Письмо навчає за їхньою допомогою, бо не може бути виявлене тільки з самого Письма. Більше того, якщо ми без забобонів прагнемо потвердження божественності Письма, то для нас повинно тільки з нього одного стати очевидним, що воно вчить справжніх моральних правил. Бо тільки цим може бути доведена його божественність. Адже ми показали, що достовірність пророків випливає головним чином із того, що пророки мали дух, схильний до справедливого й доброго. А тому це ж саме і для нас повинно бути очевидним, аби ми могли мати до них довір'я. А що з чудес не можна переконатися щодо божественності Бога, ми також довели вже, не кажучи про те, що чудеса могли творити і неправдиві пророки. Тому божественність Письма повинна виявлятися лише з того, що воно вчить правдивого доброчинства. Але це

може виявлятися тільки з [самого] Письма. Якби цього не сталося, то прийняти і засвідчити його божественність було б великим забобоном. Отож усе пізнання Письма треба запозичувати з нього одного. Нарешті, Письмо не дає визначень речей, про які воно говорить, як не дає [їх] також і природа. А тому, подібно до того як визначення природних речей слід виводити з різних дій природи, так і [ці визначення] повинні бути вилучені з різних оповідей, які зустрічаються в Письмі про кожну річ. Отож загальне правило тлумачення Письма є таким: не приписувати Письму вчення, якого ми не побачили б найочевиднішим чином із його історії. Якою ж повинна бути його історія і про що головним чином вона повинна розповісти, саме тут і треба тепер сказати. Отож: 1. Вона повинна містити природу і особливості мови, якою книги Письма були написані і якою їхні автори зазвичай говорили. Адже таким чином ми будемо у змозі знайти всі значення, що їх кожна мова може допускати на підставі звичного способу висловлювання. А оскільки всі писарі як Старого, так і Нового Заповіту були гебреї, то немає сумніву, що історія гебрейської мови передусім необхідна для розуміння книг не тільки Старого Заповіту, написаних цією *мовою,* але й Нового, бо, хоч вони були оприлюднені й іншими мовами, *однак* містять гебреїзми.

2. Вона [історія] повинна зібрати думки кожної книги і звести їх до найбільшого глузду (summa capita), щоб таким чином усі положення, які зустрічаються про один

і той же предмет, могли бути у нас на видноті. Потім відмітити всі двозначні або темні місця, або ті, які здаються такими, що суперечать одне одному. Тут я називаю темними та очевидними ті положення, зміст яких важко або легко відчитується розумом із тексту мови. Адже ми цікавимося лише змістом мовленого, а не його істинністю. Більше того, доки ми відшукуємо зміст Письма, слід найвищою мірою остерігатися заздалегідь висловлювати наші умовиводи (ratiocinio), оскільки вони ґрунтуються на принципах природного пізнання (мовчу вже про забобони). Але, щоб нам не змішати істинність змісту з істиною по суті, його треба відшукувати на основі тільки вживання мови або за допомогою умовиводу (ratiocinio), який ніякої іншої основи, крім Письма, не визнає. Все це для кращого розуміння поясню прикладом. Сентенції Мойсея, що «*Бог є вогонь*» і що «*Бог ревнивий*», вельми переконливі, доки ми звертаємо увагу тільки на значення слів. І тому я відношу їх також до очевидних, хоча стосовно істини й розуму вони вельми темні. Навіть якби буквальний зміст їхній суперечив природному світлу, якщо він очевидно не протиставляється принципам і основам, добутим з історії Письма, цей зміст слід прийняти, однак, саме як буквальний. І навпаки, якби ці положення виявилися на основі їхнього буквального тлумачення супротивні принципам, добутим із Письма, то, хоча б вони були й вельми згідні з розумом, однак їх треба було б витлумачити інакше (саме метафорично).

Отож, щоб нам дізнатися, чи вірив Мойсей, що Бог є вогонь, чи ні, про це жодним чином не слід робити висновків на підставі того, що ця думка згідна з розумом або що вона йому суперечить, але тільки на підставі інших сентенцій самого Мойсея. Оскільки Мойсей у дуже багатьох місцях переконливо вчить, що Бог не має жодної схожості з видимими речами, які перебувають на небесах, на землі або у воді, то звідси треба зробити висновок, що цю сентенцію або всі інші такі ж самі треба пояснювати метафорично. Але, оскільки від буквального значення слід відходити якомога менше, саме тому треба дослідити спочатку, чи допускає ця одинична сентенція «*Бог є вогонь*» інше значення, крім буквального. Тобто, чи означає слово «вогонь» щось інше, крім природного вогню. Якщо в практиці мови інше значення не зустрічається, то цю сентенцію ніяким іншим чином і не слід витлумачувати, як би вона не суперечила розумові. Ба навіть навпаки, з нею треба було б узгоджувати всі інші, хай навіть і згідні з розумом. Якщо ж на підставі вживання мови і цього не можна було б зробити, тоді ці сентенції є неузгодженими, а тому судження про них повинне бути відкладене. Але, оскільки слово «вогонь» вживається також у значенні гніву і заздрості (zelotypia) («Книга Йова», 31:12), то сентенції Мойсея тут легко узгоджуються, і ми законно робимо висновок, що ці дві сентенції: «*Бог є вогонь*» і «*Бог ревнивий* (zelotypus)», є однією й тією ж сентенцією.

Далі, оскільки Мойсей переконливо вчить, що Бог ревнивий, і ніде не вчить, що Бог позбавлений афектів (passionibus) або хвилювань (pathematis) душі, то звідси справедливо треба зробити висновок, що Мойсей цьому самому вірив або принаймні хотів учити, хоч би як нам думалось, що ця сентенція суперечить розумові. Бо, як ми вже показали, нам не дозволено спотворювати думку (mentem) Письма під диктовку нашого розуму і відповідно з нашими упередженими думками, але все пізнання про Біблію треба запозичувати лише з неї.

3. Нарешті, ця історія повинна розповісти про обставини, які стосуються всіх книг пророків, пам'ять про які зберігається в нас, тобто про життя, характер і заняття автора кожної книги. Хто саме він був, з якої нагоди, в який час, кому і, нарешті, якою мовою він писав. Потім про долю кожної книги, а саме: як вона від початку була сприйнята і до чиїх рук потрапила, потім — скільки було її різночитань і за чиїм рішенням вона була прийнята до числа священних. І, нарешті, яким чином усі книги, які тепер усіма визнаються як священні, поєдналися в одне ціле. Все це, кажу, повинна містити історія Письма. Бо, щоб нам знати, які саме сентенції пропонуються як закони, а які — як моральні правила, важливо знати життя, характер і заняття автора. Додайте, що ми тим легше можемо пояснити чиїсь слова, чим краще знаємо його обдаровання й характер. Потім, щоб не змішати вічних правил з тими, які тільки тимчасово або для небагатьох могли бути корисні, важливо також

знати, з якої нагоди, в який час і для якого народу або віку всі правила були написані. Нарешті, важливо знати все інше, про що ми вище говорили, щоб, крім достовірності кожної книги, ми довідалися також і про те, чи могла вона бути зіпсована руками підроблювачів, чи ні, чи з'явилися помилки і чи були вони виправлені людьми, достатньо досвідченими і такими, що заслуговують довіри. Знати це вельми необхідно, аби ми не приймали в сліпому пориві захоплення все, що нам нав'язують, але [приймали] тільки те, що правильне й безсумнівне.

Лише після того, як будемо мати цю історію Письма і твердо вирішимо не видавати за вчення пророків того, що не випливає з цієї історії (або що не виводиться з неї вельми чітко), настане час зайнятися відшукуванням думки пророків і Святого Духа. Але для цього потрібен і метод, і порядок, схожі з тими, якими ми користуємося при витлумаченні природи на основі її історії. Бо, як при дослідженні природних речей ми намагаємося знайти передусім найзагальніше і притаманне всій природі, а саме: рух і спокій та їхні закони і правила, які природа завжди зберігає і згідно з якими вона постійно діє, а від них постійно переходимо до іншого, менш загального, — так і на основі історії Письма треба шукати спершу те, що є найзагальнішим і що складає базис та основу всього Письма і що, нарешті, рекомендується в ньому всіма пророками як вічне і найкорисніше для всіх смертних вчення. Наприклад, що існує єдиний і всемогутній Бог, котрого єдиного треба вшановувати

і котрий про всіх піклується, але любить більш за все тих, які шанують його і люблять ближнього, як самого себе, тощо. Цього і подібного, кажу, Письмо всюди вчить настільки переконливо і настільки очевидно, що ніколи нікого не було, хто мав би сумнів щодо розуміння (sensus) цих питань.

Але що таке Бог і яким чином він бачить усі речі і опікується ними, цього й подібного Письмо чітко і як вічної доктрини не навчає. Навпаки, вище ми вже показали, що самі пророки не мали згоди щодо цього, і тому стосовно подібних речей не слід нічого видавати за вчення Святого Духа, хоча б навіть воно вельми добре могло бути визначене за посередництвом природного світла. Отож, добре спізнавши це універсальне вчення Письма, треба потім переходити до іншого, менш загального і такого, що торкається, однак, звичайної життєвої практики і подібне до струмочків, що витікають із цього універсального вчення. Ось такі всі окремі зовнішні дії справжнього доброчестя, які можуть виявлятися тільки випадково. І все, що знайдеться з цього приводу в Письмі темного або двозначного, те повинне бути пояснене і визначене з універсального вчення Письма. Якщо ж знайдуться суперечності, то треба подивитися, з якої нагоди, в який час або для кого це було написано. Наприклад, коли Христос говорить: *«блаженні засмучені, бо вони будуть утішені»,* то ми з цього тексту не знаємо, кого саме він має на увазі. Але оскільки він потім вчить дбати лише про Царство Боже та його справедливість,

і це радить як найвище благо («Євангеліє від Матвія», 6:33), то звідси випливає, що він тут розуміє тільки тих, хто плаче за Царством Божим, царством справедливості, що ним нехтують люди, а про це можуть плакати тільки ті, які нічого, крім Царства Божого, або царства правоти, не люблять і інші дари щастя повністю зневажають.

Те ж саме стосується і його слів: *«І коли вдарить тебе хто у праву щоку твою — підстав йому й другу»*, і т. д. Якби Христос наказував це як законодавець суддям, то цим правилом він зруйнував би закон Мойсеїв, на який він, однак, навпаки, чітко посилається («Євангеліє від Матвія», 5:17). Тому треба розглянути, хто саме це сказав, кому і в який час. Сказав [це] Христос, який не встановлював законів як законодавець, але навчав як учитель моральних правил, тому що (як вище ми показали) він бажав виправити не так зовнішні дії, як людську душу. Далі, сказав він це людям пригнобленим, які жили в розбещеній державі, в якій справедливість була цілком знехтувана і близьке падіння якої він передбачав. Але ми бачимо, що Єремія при першому зруйнуванні міста, тобто в подібний же час, учив («Плач», 3: «тет» і «йот»)[30] того ж самого, чого вчить тут Христос при неминучому (instante) зруйнуванні міста. Тому, оскільки пророки навчали цього тільки в часи гноблення і це ніде не оголошувалося як закон, і, навпаки, Мойсей (який писав не в часи неволі, а який дбав, — відзначте це, — про влаштування доброї держави), хоча

також засудив помсту і ненависть до ближнього, однак наказав платити око за око, то звідси вельми чітко випливає, із самих тільки основ Письма, що це правило Христа і Єремії про терпіння образи й потребу поступатися у всьому нечестивцям буває тільки в країнах, де справедливість нехтується, і *в часи неволі, а не в добрій* державі. Навпаки, в добрій державі, де справедливість охороняється, кожний зобов'язаний, *якщо він хоче показати себе* справедливим, заявляти про кривди перед суддею («Левіт», 5:1) не заради *помсти («Левіт»,* 19:17, 18), *але* заради захисту справедливості й законів вітчизни, і щоб негідникам було невигідно бути негідними. Все це повністю узгоджується і з природним розумом.

Подібним чином я міг би навести багато інших прикладів, але гадаю, що й цього достатньо для роз'яснення моєї думки і корисності цього методу, про що я тепер тільки й дбаю. Але досі ми вчили досліджувати тільки ті думки Письма, які стосуються звичаїв життя і які, отже, легше можна досліджувати, бо про них справді ніколи ніяких розбіжностей не було між біблійними письменниками. Решту ж, що зустрічається в Письмі і що складає предмет самої лише умоглядності, не так легко можна простежити: адже шлях до цього значно вужчий. А оскільки щодо умоглядних речей (як ми вже показали) пророки між собою не погоджувалися і оповіді їхні понад усе пристосовувалися до забобонів кожної епохи, то нам не можна думок одного пророка ні виводити, ні пояснювати, спираючись на тексти іншого, хіба

що [коли] видно вельми переконливо, що вони леліяли одну й ту ж думку.

Але як у подібних випадках треба видобувати з історії Письма думку пророків? Це вже я викладу коротко. А саме: щодо цього, звичайно, треба починати також із найзагальнішого, відшукуючи передусім із найпереконливіших сентенцій Письма, чим є пророцтво або одкровення і в чому головним чином полягає його суть. Потім — що таке чудо, а ще далі — найзвичайніші речі. Звідси треба перейти до думок кожного пророка. А від них, нарешті, переходити до сенсу кожного одкровення або пророцтва, історії і чуда. Якої ж обережності треба дотримуватися, щоб при цьому не змішати думку пророків та істориків з думкою Святого Духа і з істиною речі, це ми показали вище на багатьох прикладах. Тому я не бачу потреби говорити про це докладніше. Але стосовно сенсу одкровень треба зауважити, що цей метод вчить досліджувати тільки те, що пророки справді бачили або чули, а не те, що вони хотіли позначити або представити відомими ієрогліфами. Про це ми можемо лише гадати, а не виводити з певністю з основ Письма. Це ми показали спосіб тлумачення Письма і разом з тим довели, що він є єдиним і найпевнішим шляхом до знаходження його істинного сенсу. Я визнаю, звичайно, що про нього більше знають ті люди (якщо такі є), у яких зберігається відома легенда (traditio) про нього або правдиве пояснення, одержане від самих пророків (як про це заявляють фарисеї), або у яких є первосвя-

щеник, який не може помилятися стосовно тлумачення Письма. Цим хваляться римські католики.

Але оскільки ні в цій легенді, ні в авторитеті первосвященика ми не можемо бути впевнені, то нічого достовірного й не можемо засновувати на цьому. Бо останній заперечували найдавніші з християн, а легенду — найдавніші секти юдеїв[31]. І якщо, нарешті, ми звернемо увагу на хронологію (не кажучи вже про інше), яку фарисеї прийняли від своїх рабинів і за допомогою якої вони ведуть цю легенду від Мойсея, то ми знайдемо, що вона помилкова, як я показую це в іншому місці. Тому така легенда повинна бути для нас вельми підозрілою. І хоча при нашому методі ми змушені приймати певну легенду юдеїв як не сфальшовану (зокрема, беручи до уваги значення слів гебрейської мови, яку ми від них одержали), однак щодо першої легенди ми маємо сумнів, а відносно останньої — ні. Бо зміна значення якогось слова ніколи й нікому не могла бути вигідною, а зміна сенсу слів якоїсь мови, звичайно, нерідко могла бути корисною. Навіть і зробити це вельми важко, бо якби хто спробував змінити значення якогось слова, то він був би змушений в той же час витлумачити всіх авторів, які писали тією мовою і користувалися тим словом у загальноприйнятому його значенні, згідно з характером або складом розуму кожного, або, за всієї обережності, спотворити їх.

Крім того, мову зберігає і простолюд разом зі вченими, сенс же мовлення і книги зберігаються тільки вче-

ними. І тому ми легко можемо зрозуміти, що вчені могли змінити або спотворити сенс мовлення якоїсь вельми рідкісної книги, яка їм належала, але не значення слів. Додайте, що коли б хто захотів змінити значення якогось слова, до якого він звик, на інше, то він не міг би надалі без труднощів дотримуватися його в розмові і на письмі. Таким чином, виходячи з цих та інших підстав, ми легко переконуємося, що нікому не могло спасти на думку псувати якусь мову. Але думку якогось письменника, звичайно, псували часто, змінюючи його мову або тлумачачи її не належним чином.

А *оскільки виходить*, що цей наш метод (який ґрунтується на тому, щоб пізнання Письма черпалося тільки з нього) — єдино вірний, то там, де він виявиться непридатним для досягнення повного пізнання Письма, доведеться залишити всяку надію [на таке пізнання]. Тут тепер слід сказати, в чому ж полягає його трудність або чого від нього слід чекати, для того щоб він міг вести нас до повного і справжнього пізнання священних книг. Велика трудність, по-перше, виникає при цьому методі від того, що він вимагає повного знання гебрейської мови. Але звідки його тепер одержати? Давні шанувальники гебрейської мови нічого не залишили нащадкам про підвалини (fundamenta) і теорію цієї мови. Ми принаймні від них взагалі нічого не маємо: ні *словника* якогось, ні граматики, ні риторики. Гебрейський же народ (natio) втратив усе, що його прикрашало, і всю славу (і це не дивно після стількох поразок і переслідувань, які

він перетерпів) і утримав тільки деякі нечисленні фрагменти мови та незначну кількість книг. Адже з плином нещадного часу були втрачені майже всі назви плодів, птахів, риб і дуже багато чого іншого. До того ж значення багатьох іменників і дієслів, які зустрічаються в Біблії, або зовсім невідомі, або спірні.

Окрім цього всього, нам особливо не вистачає фразеології цієї мови. Адже її вислови і звороти мови, властиві гебрейському народові, жорстокий *час* майже *повністю* згладив з пам'яті *людей.* Таким чином, ми не завжди будемо у змозі за бажанням знайти всі значення слів (orationes), які вона може допустити на основі практики мови (linguae). І багато зустрінемо промов, які хоч і виражені найвідомішими словами, однак їхній сенс буде вельми темним і цілком незрозумілим. До того, що ми не можемо мати досконалої історії гебрейської мови, приєднується самий склад і природа цієї мови. Із неї виникає стільки двозначностей, що неможливо знайти такий метод, який навчив би правильно відшукувати істинний сенс усіх слів (orationes) Письма. Бо, крім причин двозначності, притаманних усім мовам, існують у цій мові деякі інші, від яких виникає вельми багато двозначностей. Вказати їх тут я вважаю небезкорисливим.

По-перше, двозначність і темнота слів у Біблії виникають часто внаслідок того, що літери одного й того ж органа беруться одні замість інших. А саме: гебреї розділяють усі літери алфавіту на п'ять класів, відповідно до

п'яти органів рота, які служать для вимови (а саме: губи, язик, зуби, піднебіння і гортань). Наприклад, «алеф» (alpha), «хет» (ghet), «аін» (hgain) і «ге» (he) називаються гортанними і без усякої різниці (принаймні відомої нам) беруться одна замість другої: «ел» (el), що означає «до» (ad), береться часто замість «гал» (hgal), що означає «над» (super), і навпаки. Внаслідок цього всі частини слова (orationis) часто стають або двозначними, або немовби звуками, які не мають ніякого значення.

Відтак, по-друге, двозначність у словах виникає внаслідок множинності значення сполучників і прислівників. Наприклад, «вав» (vau), без розрізнення служачи для з'єднання і розділення, означає «і» (et), «але» (sed), «тому що» (quia), «же» (autem), «тоді» (turn). «Кі» (кі) має сім або вісім значень, а саме: «тому що» (quia), «хоч» (quamvis), «якщо» (si), «коли» (quando), «як» (quemadmodum), «що» (quod), «спалювання» (combustio) тощо. І так майже всі частки.

Є третя причина (і вона є джерелом багатьох двозначностей) — та, що дієслова в дійсному способі не мають теперішнього, минулого недоконаного, давноминулого, майбутнього доконаного й інших часів, вельми вживаних в інших мовах. В наказовому ж [способі] і неозначеній [формі] вони не мають жодного часу, крім теперішнього, а в умовному зовсім [не мають] часів. І хоча всі ці дефекти часів і способів за допомогою відомих правил, виведених із основ мови, легко, навіть з великою вишуканістю, можна було поповнити, од-

нак найдавніші письменники цілком нехтували ними і байдуже вживали майбутній час замість теперішнього і минулого і навпаки — минулий замість майбутнього, і, крім того, звичайний спосіб замість наказового та умовного. І це не може не призвести до великої двозначності у словах (orationum).

Крім цих трьох причин двозначностей у гебрейській мові залишається відзначити ще дві інші, кожна з яких ще істотніша. Перша з них — та, що у гебреїв нема голосних літер. Друга — та, що вони ніякими знаками звичайних слів не розділяли і не виражали або не підкреслювали. І хоча і ті й інші, тобто і голосні, й знаки пунктуації зазвичай заміняються наголосами та крапками, ми, однак, не можемо покладатися на них, бо вони були винайдені і встановлені людьми пізнішої епохи, авторитет яких не повинен мати у нас жодного значення. Давні ж писали без крапок, тобто без голосних і наголосів (як це постає із багатьох свідчень), але нащадки додали і те й друге так, як, їм здавалося, треба тлумачити Біблію. Тому наголоси і крапки, які ми тепер маємо, є тільки найновіші тлумачення і заслуговують не більше довір'я і авторитету, аніж решта пояснень авторів. Ті ж, кому це невідомо, не знають, на якій підставі виправдати автора, який написав «Послання до гебреїв», за те, що він в 11-й главі (вірш 21) витлумачив текст «Буття» (47:31) зовсім інакше, ніж він є в гебрейському тексті з пунктуацією. Ніби апостол повинен був учитися сенсу писання у *знавців пунктуації!* Мені, зви-

чайно, здається, що радше треба звинувачувати їх! Щоб кожному було видно це, *а водночас* і те, що *ця розбіжність сталася тільки через брак* голосних, я наведу тут те і друге тлумачення. Знавці пунктуації *завдяки своїм крапкам* витлумачили: «*і склонився Ізраїль на* або (міняючи «аін» на «алеф», тобто на літеру того ж органа) *до узголів'я постелі*», — а автор «Послання»: «*і схилився Ізраїль на верх свого жезла*», читаючи саме «мате», замість чого інші читають «мита». Ця різниця походить тільки від голосних.

Тепер, оскільки в цій оповіді йдеться тільки про старість Якова, а не про хворобу його, як у наступній главі, то здається більш правдоподібним, що думка історика була та, що Яків схилився на верх посоха (що його діди вельми похилого віку справді потребують для своєї підтримки), а не до узголів'я постелі. Особливо коли таким чином нема потреби в будь-якій заміні літер. І цим прикладом я не тільки хотів указане місце «Послання до гебреїв» узгодити з текстом книги «Буття», але головним чином показати, як мало довіри слід мати до найновіших крапок і наголосів. І тому той, хто хоче тлумачити Письмо без усякого забобону, зобов'язаний виявити сумнів до них і знову дослідити його.

Отож (повертаючись до нашої мети) на основі такого складу природи гебрейської мови кожний легко може уявити, що двозначності повинні виникнути в такій кількості, що неможливо дати ніякий метод, завдяки якому *можна було б усі їх вирішити.* Бо наша надія на

те, що взаємним зіставленням слів (orationum) (досі ми показували, що це єдиний шлях для розкриття істинного сенсу із багатьох, які кожне слово може допустити на основі вживання мови) можна безумовно це зробити, нічого не значить, тому що це зіставлення слів тільки випадково може ілюструвати якесь слово. Бо ні один пророк не писав з тією метою, щоб пояснювати зі знанням справи (ex professo) слова іншого або свої власні. Так само й тому, що ми не можемо робити висновок про думку одного пророка, апостола тощо на підставі думки іншого, за винятком випадків, які стосуються життєвої практики, як уже ми переконливо показали. Але не тих, коли мовиться про спекулятивні речі або коли розповідають про чудеса й історичні події. Між іншим, це (тобто те, що в Святому Письмі зустрічаються численні слова, яких не можна пояснити) я можу показати на деяких прикладах, але зараз охочіше відкладаю їх і буду продовжувати відзначати інше, що лишається, а саме: які ще труднощі являє цей істинний метод тлумачення Письма або чого в ньому не вистачає.

Друга трудність, крім того, виникає при цьому методі тому, що він вимагає [знання] історії долі всіх книг Письма, яка нам здебільшого невідома. Адже авторів чи (якщо хочете) тих, хто написав багато книг, ми або зовсім не знаємо, або сумніваємося щодо них, як я докладно це покажу в наступних розділах. Потім, ми не знаємо також, ні з якого приводу, ні в який час були написані ці книги, автори яких нам не відомі. Крім того,

ми не знаємо, до чиїх рук ці книги потрапили, в чиїх примірниках були знайдені такі великі різночитання і, нарешті, чи не було багатьох інших варіантів деяких із них. А що все це важливо знати, я коротко вказав у належному місці. Однак я там свідомо дещо пропустив, що тут тепер доводиться розглядати. Якщо ми читаємо якусь книгу, яка містить невірогідні чи незрозумілі речі або написану в досить темних висловах, і не знаємо її автора, а також у який час і з якого приводу він писав, то даремно будемо намагатися довідатись її істинний сенс. Бо, не знаючи всього цього, ми не можемо знати, що автор мав чи міг мати на увазі. Тим часом, навпаки, добре знаючи це, ми спрямовуємо свої думки таким чином, що ніякий забобон не оволодіває нами, тобто ми не приписуємо авторові або тому, на догоду кому автор писав, більше чи менше, ніж слід, і думаємо тільки про те, що автор міг мати на думці або чого вимагали час і обставини. Це, звичайно, я думаю, всім очевидно. Адже вельми часто трапляється, що ми читаємо в різних книгах схожі оповіді, про які робимо абсолютно різні судження саме внаслідок різних думок, які ми маємо про авторів.

Пригадую, що в якійсь книзі я читав колись, ніби чоловік, ім'я якому було Несамовитий Роланд[32], мав звичку мандрувати повітрям на якомусь крилатому чудиську і перелітав у які тільки хотів країни; ніби він один убивав велике число людей та гігантів; там були й інші фантазії подібного ж роду, які з точки зору здо-

рового глузду цілком незрозумілі. Подібну ж історію я читав у Овідія про Персея і, нарешті, ще іншу в книгах «Суддів» і «Царів» про Самсона, який один, і, [до того ж] беззбройний, убив тисячі, і про Ілію, який літав повітрям і нарешті піднявся в небо на вогняних конях і колісниці. Ці історії, кажу, дуже схожі, однак далеко не схоже судження ми робимо про кожну, а саме: що перший хотів написати лише казку, другий про політичні, третій, нарешті, про священні події. І в цьому ми переконуємося не на підставі якоїсь іншої причини, як внаслідок думки, яку ми маємо про авторів тих історій. Отож очевидно, що свідчення про авторів, які писали про предмети темні і для розуму незрозумілі, вельми необхідні, якщо ми хочемо тлумачити їхні твори. З тих же причин, заради того, щоб ми могли з різних варіантів темних оповідей обрати правильні, необхідно знати, в чиєму примірнику були знайдені ці різноманітні тлумачення і чи не було коли ще інших варіантів у інших, більш авторитетних осіб.

Інша, нарешті, трудність тлумачення деяких книг Письма за допомогою цього методу полягає в тому, що ми не маємо їх тією мовою, якою вони первісно були написані. Адже «Євангеліє від Матвія» і, без сумніву, також «Послання до гебреїв» були написані, згідно з загальною думкою, по-гебрейськи. Однак вони не збереглися. Стосовно ж «Книги Йова» не вирішено, якою мовою вона була *написана.* Абен-Езра у *своїх коментарях* твердить, *що вона* з іншої мови була перекладена на

гебрейську і що в цьому лежить причина її *темноти. Я нічого* не кажу про апокрифічні книги, оскільки вони мають вельми неоднакову достовірність. Ось такі труднощі цього методу тлумачення Письма на підставі його історії, які ми можемо мати і про які я взявся розповісти. І їх я вважаю настільки значними, що не втомлююся стверджувати, що в багатьох місцях ми справжнього сенсу Письма або не знаємо, або гадаємо про нього без упевненості. Але, з іншого боку, доводиться зауважити знову й те, що всі ці труднощі можуть перешкоджати нашому осягненню думки пророків тільки стосовно незрозумілих речей і тільки уявних, але не стосовно речей, які ми можемо і розумом осягнути, і про які легко утворити чітке уявлення. Адже речі, які за своєю природою легко сприймаються, ніколи не можуть бути виражені настільки темно, щоб їх важко було збагнути, згідно з відомим прислів'ям: «*Розумному сказаного досить*»[33].

Евклід, який писав тільки про речі, дуже прості й вельми зрозумілі, легко доступний кожному на будь-якій мові. Щоб осягнути його думку і бути впевненим у її справжньому сенсі, нам не треба мати досконалого знання мови, якою він писав, але достатньо тільки цілком звичайного і майже дитячого знання. Не треба знати життя, заняття, характер автора, ані кому, якою мовою і коли він писав, ні *долі книги,* ні її різночитань, ні яким чином, за чиїм, зрештою, рішенням вона була прийнята. І що тут сказано про Евкліда, *те слід гово-*

рити про всіх, хто писав про речі, зрозумілі за своєю природою. І тому робимо висновок, що думку Письма *стосовно моральних правил ми легко можемо збагнути з* доступної нам його історії і бути впевненими у справжньому його сенсі. Адже правила істинного благочестя виражаються словами найуживанішими, оскільки вони достатньо звичайні і достатньо прості й легкі для зрозуміння. І оскільки справжнє спасіння та блаженство полягає у справжньому душевному спокої і ми істинно заспокоюємося тільки на тому, що вельми чітко розуміємо, то звідси найочевиднішим чином випливає, що ми можемо правдиво осягнути думку Письма стосовно речей рятівних і необхідних для блаженства. Тому нема підстав, чому б нам так турбуватися про решту. Адже решта швидше цікава, аніж корисна, оскільки ми здебільшого не можемо обійняти її ні розумом (ratione), ні інтелектом (intellectu).

Цим, гадаю, я показав істинний метод тлумачення Письма і достатньо пояснив свою думку про нього. Крім того, я не маю сумніву, що тепер кожний бачить, що цей метод не потребує жодного світла, крім природного. Адже природа і сила цього світла полягають головним чином у тому, що воно речі темні виводить і робить висновок про них на підставі законних наслідків із відомих або ніби відомих даних. І іншого наш метод не вимагає. І хоча ми допускаємо, що він недостатній для достовірного дослідження всього, що зустрічається в Біблії, однак це відбувається не внаслідок його недо-

статності, але від того, що про дорогу, яку він оголошує істинною і прямою, ніколи не дбали, і вона людьми не проторена, а тому з часом вона стала дуже важкою і майже непрохідною, як, гадаю, цілком очевидно стає із самих труднощів, мною наведених.

Залишається тепер розглянути думку осіб, які не згодні з нами. Перше, що тут доводиться розглянути, так це думку тих, хто стверджує, ніби природне світло не має сили для тлумачення Письма, але що для цього потрібне лише надприродне світло. А що це за світло, крім природного, пояснити надаю їм самим. Я принаймні нічого іншого не можу уявити, крім того, що вони побажали в ще темніших висловах признатися, що стосовно істинного сенсу Письма вони здебільшого сумніваються. Адже, коли ми розглянемо їхні пояснення, то знайдемо, що останні нічого надприродного не містять і є навіть тільки чистими здогадами. Хай їх зіставлять, якщо хочуть, з поясненнями тих, які відверто признаються, що вони ніякого світла, крім природного, не мають, і їх знайдуть цілком схожими, тобто людськими, вигаданими після довгих роздумів і з трудом. Що ж до твердження, ніби природного світла для цього недостатньо, то його брехливість очевидна вже з нашого доказу. Важкість тлумачення Письма сталася аж ніяк не внаслідок нестачі сили природного світла, але тільки внаслідок недбалості (щоб не сказати злостивості) людей, які знехтували історією Письма, тимчасом як вони могли її накреслити. Що ж до надприродного світла, то

воно є божественним даром, доступним тільки вірним. Це, коли не помиляюся, всі визнають. Але пророки й апостоли проповідували зазвичай не тільки вірним, але здебільшого й невірним і нечестивим людям, які вочевидь були здатні розуміти думку пророків і апостолів. Інакше здавалося б, що пророки й апостоли проповідували дітям і немовлятам, а не мужам, які обдаровані розумом. І Мойсей даремно приписував би закони, якби їх могли розуміти тільки вірні, які жодного закону не потребують. Тому, хто вимагає надприродного світла для розуміння думки пророків і апостолів, той, певно, воістину потребує природного *світла.* Отож я дуже далекий від думки, що такі люди мають надприродний, божественний дар.

Цілком іншої думки був Маймонід. Він вважав, що кожне місце Письма допускає різні, навіть протилежні тлумачення і що ми не впевнені стосовно істинного змісту якогось місця, якщо не знаємо, що те місце, зважаючи на його тлумачення нами, не містить нічого, що не узгоджується з розумом або йому суперечить. Бо якби з буквального його значення виявилося, що воно суперечить розуму, то, на його думку, це місце, хоч яким очевидним здається сенс, повинне, однак, тлумачитись інакше. І це він вельми переконливо доводить у главі 25-й частини 2-ї книги «Дороговказ...» («More Nebuchim»). Він говорить: «*Знай, що ми не заради текстів, які зустрічаються в Письмі про творення світу, уникаємо говорити, що світ вічний, бо кількість текстів, які говорять про*

*створення світу, не більша від тих, які вчать, що Бог тілесний. І шляхи до пояснення місць про творення світу, які є в Письмі, нам не закриті, а також і не утруднені, але ми могли б пояснити їх подібно до того, як ми це зробили при усуненні тілесності від Бога: і, можливо, зробити це було б набагато легше, і ми могли б пояснити їх і обґрунтувати вічність світу більш пристойно, аніж коли пояснили Письмо з метою усунути тілесність благословенного Бога. Але не робити цього і не вірити цьому (тобто що світ вічний) мене спонукають дві причини. Перша: оскільки завдяки переконливим доказам очевидно, що Бог безтілесний, то й необхідно пояснити всі ті місця, буквальне значення яких суперечить цьому доказу, бо безсумнівно, що вони тоді обов'язково мають пояснення (*інше, крім буквального*). Але вічність світу жодним доказом не виявляється, а тому не треба перекручувати Письмо і пояснювати його на догоду примарній думці. Адже під впливом іншого міркування ми могли б схилитися до протилежної думки. Друга причина: віра в безтілесність Бога не суперечить основам закону, а віра у вічність світу, як про неї думав Аристотель, руйнує закон в його основі» тощо.*

Це слова Маймоніда. Із них чітко випливає те, що ми нині сказали. Бо якби йому було очевидно з розуму (ratione), що світ вічний, він не завагався б спотворити і пояснити Письмо так, що, нарешті, здавалося б, що воно вчить того ж самого. Він навіть враз повірив би, що Письмо, *хоч би які воно містило* відверто протилежні

думки, мало на меті, однак, навчати цієї вічності світу. А відтак, він доти не міг би переконатися в істинному сенсі Письма, яким би він не був ясним, доки в нього міг бути сумнів щодо істинності [самої суті] речі; або доки воно залишалося б неясним для нього. Бо, доки істина речі не очевидна, доти ми не знаємо, чи узгоджується річ із розумом, чи суперечить йому, і, відповідно, доти також ми не знаємо, чи істинне буквальне значення, чи неправдиве.

Звичайно, якби ця думка була істинною, я, безумовно, допустив би, що ми для тлумачення Письма потребуємо, крім природного світла, ще й іншого. Бо майже нічого з того, що зустрічається в Письмі, не можна вивести із первнів, відомих через природне світло (як ми вже показали). А відтак, стосовно істини тих речей, а також, відповідно, і стосовно істинного значення й духу Письма нам силою природного світла нічого не може бути відоме. Але для цього ми обов'язково потребували б іншого світла. Далі, якби ця думка могла бути істинна, то звідси випливало б, що простолюд, який здебільшого не знає доказів або не може ними орудувати, міг би приймати все, що стосується Письма, тільки на підставі авторитету і свідчень людей, що філософують, і, отже, він повинен буде додати, що філософи не можуть помилятися стосовно тлумачення Письма. Це, звичайно, був би новий церковний авторитет і новий рід жерців або первосвящеників, яких простий народ більше висміював би, аніж шанував.

І хоча наш метод вимагає знання гебрейської мови, що її простий народ також не може вивчати, однак проти нас не можна виставити подібне заперечення, бо простолюд у юдеїв і поган, яким пророки й апостоли колись проповідували й писали, розумів мову пророків і апостолів, завдяки чому розумів і думку пророків, але не основи проповідуваних речей, які, вважає Маймонід, він також повинен був знати, щоб бути у змозі зрозуміти думку пророків. Отож з основи нашого методу не випливає, що простолюд неодмінно задовольнявся свідченням тлумачів. Адже я посилаюся на простолюд, який знав мову пророків і апостолів, а Маймонід не вкаже ні на який простий народ, який розумів би причини речей, завдяки яким він розумів би їхні думки. А що стосується нинішнього простолюду, то ми вже показали, що він усе необхідне для спасіння (хоч основи його й невідомі) може, однак, зрозуміти на будь-якій мові з тієї причини, що воно є спільним і звичним. І цим розумінням, а не свідченням тлумачів, простолюд задовольняється, а що стосується решти, то в цьому він не відрізняється від учених.

Але повернімося до думки Маймоніда, щоб дослідити її ретельно. По-перше, він гадає, що пророки у всьому були згідні між собою і що вони були найбільшими філософами і теологами. Адже він стверджує, що вони робили висновки на підставі істинності предмета, але в другому розділі ми показали, що це не так. Далі він гадає, що сенс Письма не можна встановити із само-

го Письма, адже істинність речей встановлюється не з самого Письма (оскільки воно нічого не доводить і не вчить речей, про які говорить, за допомогою визначень і їхніх перших причин), тому, як гадає Маймонід, і не можна встановити з [самого Письма] істинний його сенс, і відтак такого й не слід вимагати від нього. Але що й це неправда, виявляється з цього розділу. Адже ми і через міркування, і на прикладах показали, що сенс Письма встановлюється тільки із самого Письма і з нього тільки повинен запозичуватися, навіть коли говориться про речі, пізнавані за допомогою природного світла. Нарешті, він гадає, що нам дозволено пояснювати, перекручуючи слова Письма, заперечувати буквальне значення, хоча б і вельми очевидне або вельми чітке, і замінювати його яким завгодно іншим на підставі наших упереджених міркувань. Всяк, звичайно, бачить, що ця вільність (крім того, що повністю суперечить *доведеному* нами в цьому та інших розділах) надмірна й легковажна. Але надамо йому цю велику свободу. І до чого вона зрештою приводить? Звичайно, ні до чого. Адже чого не можна довести і що становить більшу частину Письма, того ми не в змозі будемо ні дослідити розумом, ні пояснити за цим правилом, ні витлумачити. Тим часом, навпаки, йдучи за нашим методом, ми можемо пояснити більшість місць цього роду і впевнено розмірковувати про них, як ми вже показали і на самих фактах, і шляхом розмірковувань. А значення того, що за своєю природою зрозуміле, як ми також

уже показали, стає очевидним уже з контексту викладу. Саме тому цей метод зовсім непридатний. До того ж він цілком позбавляє всякої певності щодо сенсу Письма, яку простолюд може мати при безхитрісному читанні і яку можуть мати всі, дотримуючись іншого методу. З цієї причини ми відкидаємо цю думку Маймоніда як шкідливу, непридатну і безглузду.

Далі, що стосується легенди фарисеїв, то ми вже вище сказали, що вона хитка. Авторитет же римських пап потребує більш яскравого свідчення, і я відкидаю його саме з цієї причини. Бо якби нам могли показати це на підставі самого Письма так само певно, як колись могли первосвященики юдеїв, то мене це не похитнуло б [у думці], що серед римських пап бували єретики і нечестивці, як колись серед первосвящеників гебреїв знаходили єретиків і нечестивців, які досягли неблаговидними засобами первосвященицького сану. Тоді як на основі веління Письма їм належала найвища влада (potestas) тлумачити Закон («Повторення Закону», 17:11, 12; 33:10; «Книга Малахії», 2:8). Але оскільки нам не показують ніякого такого свідчення, то їхній авторитет залишається досить підозрілим. І, щоб хтось, захопившись прикладом первосвящеників гебреїв, не подумав, що католицька релігія також потребує первосвященика, доводиться зауважити, що Закони Мойсея потребували для свого збереження якогось суспільного (publica) авторитету, тому що вони були офіційним правом вітчизни. Бо якби кожний мав свободу тлумачення

суспільного права на свій розсуд, то ні одна держава не могла б утриматись, але внаслідок саме цього враз розпалася б, а суспільне право стало б приватним.

Але основа (ratio) релігії цілком інша. Бо, оскільки вона полягає не так у зовнішніх діях, як у душевній простоті і правдивості, то не є предметом ніякого права, ні суспільного авторитету. Адже душевна простота і правдивість ані владою законів, ні суспільним авторитетом не нав'язуються людям, і, безумовно, ніхто не може бути примушений силою або законами стати блаженним. Для цього вимагається благочесне і братнє напучення, добре виховання, а понад усе — власне і вільне судження. Отож, оскільки верховне право вільно міркувати навіть про релігію є у кожного і не можна чекати, щоб хтось міг поступитися цим правом, то у кожного, відтак, буде також верховне право і найвищий авторитет вільно міркувати про релігію та пояснювати і тлумачити її на свій розсуд. Бо найвищий авторитет у тлумаченні законів і найвище судження про суспільні справи належить владі (magistratus) тільки тому, що вони стосуються суспільного права, а не внаслідок якоїсь іншої причини. А відтак з тієї ж причини буде в кожного і найвищий авторитет у поясненні релігії і в міркуванні про неї, бо це стосується права кожної людини.

Таким чином, із авторитету гебрейського первосвященика в тлумаченні вітчизняних законів не тільки не можна зробити висновок про авторитет римського папи в тлумаченні релігії, але, навпаки, звідси легше зробити

висновок, що кожна людина вповні має [такий авторитет]. Звідси ми можемо показати також, що наш метод тлумачення Письма найкращий. Бо, оскільки найвищий авторитет у тлумаченні Письма є в кожного, то ніщо не повинне бути нормою при тлумаченні [Письма], крім природного світла, спільного для всіх. Якесь надприродне світло і якийсь зовнішній авторитет [не можуть служити такою нормою]. [Цей метод] не повинен бути також настільки важким, щоб із ним могли впоратись тільки найдотепніші філософи, але повинен бути пристосований до природного і звичайного розуму та здібностей людей, — таким є, як ми довели, наш метод. Адже ми бачили, що ті труднощі, які він тепер у собі містить, виникли через людську недбалість, а не через природу методу.

Розділ VIII

У НЬОМУ ПОКАЗАНО, ЩО «П'ЯТИКНИЖЖЯ» І «КНИГА ІСУСА НАВИНА», «СУДДІВ», «РУТИ», «САМУЇЛА» І «ЦАРІВ» НЕ Є ОРИГІНАЛАМИ. ПОТІМ ДОСЛІДЖУЄТЬСЯ: ЧИ БУЛИ ВОНИ ВСІ НАПИСАНІ БАГАТЬМА АВТОРАМИ, ЧИ ОДНИМ ТІЛЬКИ, І КИМ САМЕ?

У попередньому розділі ми розмірковували про основи і принципи *пізнання* Святого Письма і показали, що вони є не що інше, як правдива його історія. Але, хоч ця історія найвищою мірою необхідна, однак давні не

дбали про неї, або якщо вони якусь [історію] й написали або передали, то вона з часом загубилася, і, отже, більша частина основ (fundamentorum) і принципів цього пізнання загинула. Це можна було б ще терпіти, якби нащадки трималися в правильних межах і те дещо, що вони одержали або знайшли, передавали своїм наступникам сумлінно, а не вигадували б новизни із власної голови. Внаслідок цього історія Письма лишилася не тільки не досконалою, а й помилковою, тобто основи пізнання Письма не тільки недостатні для того, щоб на їхній основі можна було відтворити ціле, але й неправильні. Виправлення їх і усунення загальних забобонів теології належить до мети моєї праці. Побоююсь, однак, чи не надто пізно я беруся до цього. Адже справа майже дійшла вже до того, що люди не допускають виправлень у цьому відношенні, але вперто захищають те, що прийняли під виглядом релігії. І тільки у дуже небагатьох (порівняно з рештою) лишилося, мабуть, деяке місце для розмислу, настільки широко ці забобони опанували людський розум. Однак буду намагатися з усіх сил дослідити цю справу і довести її до кінця, оскільки немає підстав уважати її цілком безнадійною.

Але, щоб показати це по порядку, я почну із забобонів стосовно істинних авторів священних книг і передусім скажу про автора «П'ятикнижжя». Цим автором майже всі вважали Мойсея. Фарисеї навіть до такої міри вперто це відстоювали, що вважали єретиком того, хто був іншої думки. І з цієї причини Абен-Езра, людина

вільного розуму і непересічної ерудиції, зі всіх, кого я читав, перший, хто звернув увагу на цей забобон, не наважився відверто висловити свою думку, але спромігся тільки вказати на це в досить темних словах. Я не побоюся викласти тут це чіткіше і показати сам предмет очевидним чином. Так от, слова Абен-Езри, які є в коментарях до «Повторення Закону», такі: «*За Йордаиом... лише зрозумієш таємницю дванадцяти — і Мойсей написав також закон. І ханаанеїн тоді був на землі. На горі Божій буде відкрито. Потім також ось постіль його — постіль залізна. Тоді спізнаєш істину*». Цими небагатьма словами він показує і разом з тим доводить, що не Мойсей був тим, хто написав «П'ятикнижжя», а хтось інший, який жив набагато пізніше, і, нарешті, що книга, написана Мойсеєм, була іншою.

Щоб показати це, він, кажу, відзначає: 1) сама передмова до «Повторення Закону» не могла бути написана Мойсеєм, бо він не переходив Йордану; відзначає, 2) що вся книга Мойсея була дуже переконливо написана тільки по колу одного вівтаря («Повторення Закону», 27, і «Ісус Навин», 8:37 тощо), який, за словами рабинів, складався тільки з дванадцяти каменів. Із цього випливає, що книга Мойсея була набагато меншого розміру, аніж «П'ятикнижжя». На мою думку, автор [саме] це хотів передати через «таємницю дванадцяти», якщо тільки він не розумів, можливо, тих дванадцяти проклять, які є у вищевказаній главі «Повторення Закону». Про них він, можливо, думав, що вони не були написані

в книзі Закону, а саме з тієї причини, що Мойсей, крім написання Закону, ще наказав левітам проголосити ті прокляття, щоб зобов'язати народ клятвою зберігати писані закони. Або, можливо, він мав на увазі останню главу «Повторення Закону» про смерть Мойсея, тому що глава складається з дванадцяти віршів. Але ні цього, ні того (що, крім цього, гадають інші) немає потреби розглядати тут більш докладно. Потім він помічає, 3) що в «Повторенні Закону» (31:9) мовиться: «*І написав Мойсей цього Закони*». Ці слова, звичайно, не можуть належати Мойсеєві, а належать іншому письменникові, який розповідає про справи і писання Мойсея. Він відзначає 4) місце в книзі «Буття» (12:6), де історик, розповідаючи, що Авраам проходив землю ханаанеян, додає, що «*ханаанеянин тоді проживав у цім краї*». Цими словами він чітко виділяє час, коли він це писав.

А відтак це мало бути написане після смерті Мойсея, коли ханаанеяни були вже вигнані і більше не володіли тими країнами. Той же Абен-Езра в коментарі до цього місця пояснює це таким чином: «*І ханаанеянин був тоді в тій землі. Це, здається, означає, що Ханаан (онук Ноя) забрав землю ханаанську, якою володів піший. Якщо ж це неправильно, то тут ховається таємниця, і хто її розуміє, хай мовчить*». Тобто, якщо Ханаан вдерся до тих країн, тоді буде [той] сенс, що ханаанеянин був уже тоді в тій землі, — значить, виключається попередній час, коли вона була заселена іншим народом. А якщо Ханаан перший заселив ті країни (як випливає з 10-ї глави

«Буття»), тоді текст виключає теперішній час, тобто час письменника, а відтак, не Мойсея, в чию епоху насправді вони ще володіли тими країнами. Це і є таємниця, мовчати про яку він радить. 5) Він помічає, що в «Бутті» (22:14) гора Морія називається горою Божою[34]. Назву ж цю вона дістала *тільки після того*, як була призначена під забудову храму. А цей вибір гори не був ще зроблений у час Мойсея. Адже Мойсей не вказує ніякого місця, обраного Богом, але, навпаки, провіщає, що колись Бог обере якесь місце, що до нього буде прикладене ім'я «Боже». 6) Нарешті, він помічає, що в главі 3-й «Повторення Закону», в оповіді про Оґа, царя башанського, встановлено таке: «*Тільки Оґ, цар башанський, позостав із решти рефаїв. Оце його ложе, ложе залізне: чи ж не воно в Раббі Аммонових синів, — дев'ять ліктів довжина його*» тощо.

Ця вставка вельми чітко вказує, що той, хто писав ці книги, жив набагато пізніше від Мойсея. Бо цей спосіб висловлювання властивий тільки тому, хто розповідає про вельми давні події і хто, аби йому вірили, вказує на речові залишки. І, без сумніву, це ліжко було знайдене тільки в часи Давида, який завоював це місто, як розповідається в «ІІ книзі Самуїловій» (12:30). Але не тільки тут, а й у «Повторенні Закону» (3:14) той самий історик вставляє поміж словами Мойсея; «*Яїр, син Манасіїн, узяв всю Арґову, околицю аж до границі ґешурів та маахатів, і він назвав їх своїм іменем: Башан, села Яїра, і так само їх кличуть аж до цього дня*». Це, кажу, історик

додає для пояснення слів Мойсея, які він щойно навів, а саме; «*А решту Ґілеаду та ввесь Башан, царство Оґа, віддав я половині племені Манасіїного, усю околицю арґовську, — на ввесь той Башан кличеться: Край рефаїв*». Без сумніву, в епоху цього автора гебреї знали, які були поселення Яїра із коліна Юдиного, але не під назвою місцевості Арґови і краю рефаїв. І тому він змушений був пояснити, якими саме були ці місця, що в давнину так називалися, і разом з тим дати обґрунтування, чому в його час вони були позначені ім'ям Яїра, який був з коліна Юди, а не Манасії («І книга Параліпоменон», 2:21, 22). Цим ми пояснили думку Абен-Езри, як і місця «П'ятикнижжя», які він наводить для її потвердження.

Але, звичайно, він відзначив не все і не головне. Бо в цих книгах є багато чого і більш істотного, що має бути відзначене. А саме: 1) писар цих книг говорить про Мойсея не тільки в третій особі, але він, понад те, свідчить про нього ще багато, наприклад: «*Говорив Бог до Мойсея*»; «*І говорив Господь до Мойсея лице в лице*»; «*Мойсей був найлагідніший за всяку людину*» («*Числа*», 12:3); «*І розгнівався Мойсей на військових провідників*» («Числа», 31:14); й «*Мойсей, чоловік Божий*» («Повторення Закону», 33:1); «*І впокоївся Мойсей, Господній раб*»; *Не з'явився вже в Ізраїлі пророк, як Мойсей*» тощо. Але, навпаки, у «Повторенні Закону», де описується Закон, що його Мойсей пояснив народові і який він написав, Мойсей говорить і розповідає про свої діяння в першій особі, а саме: «*Господь промовляв був до мене*» («Повторення

Закону», 2:1, 17 тощо); «*І молився я до Господа*». Тільки потім, у кінці книги історик, навівши слова Мойсея, знову продовжує розповідати, мовлячи в третій особі, яким чином Мойсей дав цей Закон (який він пояснював), як виклав його письмово, передав народу і в останній раз повчав його; і як, нарешті, він закінчив життя. Все це, а саме — спосіб висловлювання, свідчення і сам склад усієї оповіді, цілком переконує, що ці книги були написані [кимось] іншим, а не самим Мойсеєм. 2) Слід також відзначити, що в цій історії розповідається не тільки, як Мойсей помер, був похований і вкинув гебреїв на тридцять днів у смуток, але що тут після порівняння його зі всіма пророками, які жили пізніше, говориться, крім того, що він їх переважав. «*Не з'явився вже,* — мовиться [в «Повторенні Закону» (34:10)], — *в Ізраїлі пророк, як Мойсей, що знав його Господь обличчя в обличчя*». Цього свідчення не міг, звичайно, дати Мойсей сам про себе або хтось інший, хто безпосередньо йшов за ним; автор цих слів жив на багато віків пізніше; особливо це видно з того, що історик говорить про минулий час, а саме: «*Не з'явився вже в Ізраїлі пророк*», і далі за текстом.

І про могилу він говорить, що «*ніхто не знає гробу його аж до цього дня*». 3) Треба відзначити, що деякі місцевості мають не ті назви, які вони мали за життя Мойсея, а інші, якими вони були позначені вже через багато років. Наприклад, Авраам переслідував ворогів «*до Дану*» («Буття», 14:14), а таку назву це місто одержало тільки через багато років після смерті Ісуса («Книга

Суддів», 18:29). 4) Історичні оповіді інколи продовжуються і за межі часу життя Мойсея. Бо у «Виході» (16:34) розповідається, що сини Ізраїля їли манну впродовж 40 років, поки не прийшли в землю заселену, доки не прийшли до кордону землі Ханаанської, а саме: до часу, про який говориться в «Книзі Ісуса» (5:12). В книзі ж «Буття» (36:31), говориться: «*А оце царі, що царювали в краю Едома перед царюванням царя в синів Ізраїлевих*». Тут, без сумніву, історик розповідає про те, які царі були в ідумеян, перш ніж Давид підкорив їх і поставив правителів у самій Ідумеї («II книга Самуїлова», 8:14).

Таким чином, з усього цього ясно, як Божий день, що «П'ятикнижжя» написав не Мойсей, а хтось інший, хто жив на багато віків пізніше від нього. Але звернімо, крім того, увагу на книги, які написав сам Мойсей і які згадуються в «П'ятикнижжі». З них самих добре видно, що вони були інакші, аніж «П'ятикнижжя». Так, по-перше, видно з «Виходу» (17:14), що Мойсей за велінням Божим описав війну проти Амалика, а в якій книзі — з цієї глави не видно. Але в «Числах» (21:14) згадується книга, під назвою «*Книжка воєн Господніх*», і в ній, без сумніву, йшлося про війну проти Амалика і, крім того, ще й про їхні таборування, — і автор «П'ятикнижжя» в «Числах» (33:2) свідчить, що їх описав Мойсей. Крім того, з «Виходу» (24:4, 7) відомо про іншу книгу, звану «*Книгою Заповіту*»[35], що її він прочитав перед ізраїльтянами, коли вони вступили в перший договір з Богом. Але ця книга, чи ця грамота, містила

тільки небагато чого, а саме: закони, або веління Божі, про які розповідається від вірша 22-го глави 20-ї «Виходу» до глави 24-ї тієї ж книги, чого не буде заперечувати ніхто, хто прочитав названу вище главу, безпристрасно її обміркувавши. Там-бо розповідається, що як тільки Мойсей спізнав думку народу про укладення Заповіту з Богом, то він тут-таки записав Божі вислови і закони і рано-вранці, як виконав деякі церемонії, прочитав усьому зібранню умови укладеного Заповіту. Коли вони були прочитані і, без сумніву, сприйняті всім простолюдом (plebs), народ (populus) у повній згоді прийняв зобов'язання. А тому як із короткості часу, протягом якого вона була написана, так і з суті укладеного договору випливає, що ця книга не містила в собі нічого, крім того мізерного, про що я нині сказав. Нарешті, відомо, що на сороковий рік з часу виходу з Єгипту Мойсей пояснив усі дані ним закони («Повторення Закону», 1:5) і знову зобов'язав ними народ («Повторення Закону», 29:14) і, нарешті, написав книгу, яка містить ці роз'яснені закони і цей повий договір («Повторення Закону», 31:9). Ця книга й була названа книгою Закону Божого, яку пізніше Ісус доповнив оповіддю про договір, яким у його час народ знову себе зобов'язав і який він у третій раз уклав з Богом («Ісус Навин» 24:25, 26). Але, оскільки у нас нема жодної книги, яка містила б цей договір Мойсея, а також і договір Ісуса, то неминуче слід припустити, що ця книга загинула. Або треба буде божеволіти разом із халдейським парафрастом

Йонатаном і спотворювати слова Письма свавільно. Йонатан-бо під впливом цих труднощів більше схилявся спотворити Письмо, аніж визнати своє незнання. Слова «Книги Ісуса Навина» (24:26): «*І написав Ісус ті слова в книзі Божого Закону*», він справді переклав по-халдейському таким чином: «*І написав Ісус ці слова і зберіг їх з книгою Божого Закону*». Що поробиш з тими, які бачать тільки те, що їм до вподоби? Що це, кажу, як не заперечення самого Письма і не нове фальшування на власний розсуд?

Отож ми робимо висновок, що ця книга Закону Божого, яку написав Мойсей, була не «П'ятикнижжя», а зовсім інша, що її автор «П'ятикнижжя» включив до своєї праці в належних місцях, що вельми очевидно випливає як із щойно сказаного, так і з того, що я зараз скажу. А саме: коли в уже цитованому місці «Повторення Закону» розповідається, що Мойсей написав книгу Закону, історик додає, що Мойсей передав її жерцям і що, крім того, він буцімто наказав їм читати її в певний час всьому народові. Це показує, що ця книга була значно меншого обсягу, аніж «П'ятикнижжя», тому що за одні збори вона могла бути прочитана і всі її могли збагнути. Не можна тут оминути й того, що з усіх книг, які написав Мойсей, він нібито наказав побожно заховувати й оберігати одну цю [книгу] другого Заповіту і «Пісню» (що її він також потім написав, щоб весь народ її вивчив). Бо, оскільки він першим договором зобов'язав тільки присутніх сучасників, а другим — і всіх

нащадків їхніх («Повторення Закону», 29:14, 15), він наказав побожно зберігати і в майбутні віки книгу цього другого договору, а крім того, як ми сказали, також і «Пісню», яка стосується переважно майбутніх віків. Таким чином, оскільки невідомо, чи Мойсей написав інші книги, крім них, а сам він не наказував нащадкам побожно зберігати, крім книжки Закону з «Піснею», ніякої іншої, і, нарешті, оскільки в «П'ятикнижжі» зустрічається багато такого, що не могло бути написане Мойсеєм, то звідси випливає, що необґрунтовано і цілком суперечить розумові твердження, ніби Мойсей є автором «П'ятикнижжя».

Але тут, можливо, хтось запитає, чи не записав Мойсей, крім того, також і законів, щойно вони були йому явлені. Тобто хіба він протягом сорока років не записав нічого з даних ним законів, крім тих небагатьох, про які я сказав, що вони вміщені в книзі першого договору? Але на це я відповідаю: хоч я готовий припустити, що з розумом, напевно, узгоджується те, що Мойсей записував закони в той самий час і в тому самому місці, де доводилося оприлюднювати їх, однак заперечую, що на цій підставі ми можемо це твердити. Адже ми вище показали, що в подібних речах ми повинні стверджувати тільки те, що очевидно випливає з самого Письма або що виводиться шляхом законних висновків тільки з його основ, а не з того, що здається згідним із розумом. Додайте, що й сам розум не примушує нас твердити це. Бо можливо, що сенат[36] повідомляв народові письмово

постанови Мойсея, які потім історик зібрав і вставив до відповідних місць в історію Мойсеевого життя. Ось те, що [я хотів сказати] про п'ять Мойсеєвих книг.

Тепер пора дослідити й решту. На подібних же підставах виявляється, що «Книга Ісуса Навина» не є автографом[37]. Адже той, хто свідчить про Ісуса, що славний він був по всій землі (6:27); що він нічого не пропустив із приписаного Мойсеєм (останні вірші глави 8 і 11:15); що він зістарився і закликав усіх на збори і що, нарешті, він упокоївся, — очевидно, був іншою особою. Далі розповідається також про деякі події, що трапилися після його смерті, а саме: що після його смерті ізраїльтяни шанували Бога, доки були живі старійшини, які знали його, а в главі 16:10, — що Єфрем і Манасія *«не вигнали вони ханаанеянина, що сидів у Ґезері»*, але що (додає він) *«Сидів ханаанеянин посеред Єфрема, і так є аж до цього дня, і давав данину працею»*. Це те ж саме, що розповідається в «Книзі Суддів». Також і спосіб висловлювання *(«аж до цього дня»)* показує, що автор розповідає про давні події. Подібні до цього також текст глави 15-ї, останній вірш, «Книги Ісуса Навина» про дітей Юди, і історія Калева, від вірша 13-го тієї ж глави. Здається, що й випадок, розказаний у 22:10 і далі, про два з половиною коліна, які звели вівтар за Йорданом, також стався після смерті Ісуса, оскільки у всій цій історії нема ніякої згадки про нього, а тільки народ вирішує вести війну, посилає послів і чекає їхньої відповіді і, нарешті, схвалює її.

Нарешті, з 10:14 ясно випливає, що ця книга була написана через багато віків після Ісуса. Там мовиться: «*І не було такого, як день той, ані перед ним, ані по ньому, щоб Господь так слухав людського голосу*». Отож, якщо Ісус колись і написав якусь книгу, то вона, звичайно, була та, яка цитується в 10:13, тобто в тій самій оповіді. А в тому, що «Книга Суддів» написана самими суддями, то, я думаю, ніхто, при здоровому глузді бувши, не переконаний. Адже епілог усієї історії, яка є в 21-й главі, ясно показує, що вся вона була написана тільки одним істориком. Потім, оскільки той, хто писав її, часто згадує, що в ті часи ніякого царя не було в Ізраїлі, то безумовно, що вона була написана після того, як царі дістали владу. На «Книгах Самуїлових» нам також нічого довго зупинятися, бо історія продовжена далеко за межі його життя. Однак я бажав би зауважити лише те, що ця книга була написана також через багато віків по смерті Самуїла. Тому що в І книзі (9:9) історик зауважує, у вигляді вставки: «*Колись в Ізраїлі, коли хто ходив питатися Бога, то так говорив:* "*Давайте підемо до провидця*". *Бо що сьогодні* "*пророк*", *колись звалося* "*провидець*"». Нарешті, «Книги Царів», як із них же самих видно, були складені на підставі книг про діяння Соломона («І книга Царів», 11:41), літописів царів юдейських (14:19, 29 тієї ж книги) і літописів ізраїльських царів. Таким чином, робимо висновок, що всі ці книги, які ми досі розглядали, є списками з інших і що про події, які містяться в них, розповідається, як про старовину.

Якщо ми тепер звернемо увагу на зв'язок і зміст усіх цих книг, то легко зробимо висновок, що всі вони були написані одним і тим же істориком, який бажав написати про юдейські старожитності від першого зруйнування міста. Адже ці книги взаємно пов'язані, і за одним цим ми можемо розпізнати, що вони містять тільки одне оповідання одного історика. Бо, щойно він припиняє оповідати про життя Мойсея, він переходить до історії Ісуса так: «*І сталося по смерті Мойсея, раба Божого, і сказав Господь до Ісуса*» і далі («Книга Ісуса Навина», 1:1). І, закінчивши її смертю Ісуса, він таким же переходом і зв'язком починає історію «Суддів», а саме: «*І сталося по смерті Ісуса, і питалися Ізраїлеві сини Господа*» і далі. А до цієї книги як додаток він приєднує «Книгу Рут»[38] таким чином: «*І сталось за часу, коли судді судили, то був голод у Краю*». І до неї таким же чином він приєднує «І книгу Самуїлову», після завершення якої він звичним своїм переходом береться до другої, а до цієї, не закінчивши ще історії Давида, він приєднує «І книгу Царів» і, продовжуючи розповідати історію про Давида, приєднує нарешті до неї за допомогою такого ж зв'язку «ІІ книгу».

Далі, з'єднання і порядок історичних оповідей також вказує, що був тільки один історик, який поставив собі певну мету: бо він починає оповідь від першої появи гебрейського народу (nationis), потім говорить ще, з якої нагоди і в який час Мойсей видавав закони і провіщав їм багато чого. Далі, яким чином, згідно з пророцтвом

Мойсея, вони вступили до заповітної землі («Повторення Закону», 7), і як, оволодівши нею, вони перестали дотримуватися законів («Повторення Закону», 31:16), внаслідок чого їх переслідували численні біди (31:17). Далі розповідається, яким чином вони побажали потім обрати царів («Повторення Закону», 17:14), у кого справи закінчувалися добре або нещасливо, залежно від того, як вони дотримувалися законів («Повторення Закону», 28:36 і вірш останній); і, нарешті, автор розповідає про падіння держави, як провіщав про це Мойсей. Усе інше, що аж ніяк не служить зміцненню Закону, він або зовсім обминає мовчанкою, або відсилає читача до інших істориків. Отож усі ці книги мають на меті одне, а саме: навчити Мойсеєвих висловів і постанов і довести їх через хід подій.

Таким чином, із цих трьох разом розглядуваних обставин, а саме: простоти змісту всіх цих книг, їхнього зв'язку і того, що вони являють собою списки, зроблені пізніше, через багато віків після подій, що відбулися, ми робимо висновок, як уже згадувано, що всі вони були написані тільки одним істориком. Ким же саме він був — цього я не можу сказати так однозначно. Маю підозру, однак, що це був сам Ездра. І є деякі істотні дані, на підставі яких я висловлюю [цей] здогад. Бо оскільки історик (про якого ми вже знаємо, що він був тільки один) доводить історію до звільнення Єхонії і, крім того, додає, що той обідав за царським столом протягом усього свого життя (тобто або Єхонії, або сина Навуходоно-

сора, бо сенс тут двоякий), то звідси випливає, що раніше від Ездри він не жив. Але Письмо ні про кого з тих, що жили тоді, крім одного Ездри, не свідчить («Книга Ездри», 7:10), що він докладав свого прагнення до відшукання Закону Божого та приведення його в порядок, і що він був писарем (7:6), обізнаним із законом Мойсея. Ось чому я можу запідозрити, що, крім Ездри, не було нікого, хто міг би написати ці книги. Потім із цього свідчення про Ездру ми бачимо, що він намагався не тільки відшукати Закон Божий, але також і впорядкувати його. І в «Книзі Неємії» (8:8) так мовиться: «*1 читали в книзі, у Божому Законі виразно, і вияснювали значення, і робили зрозумілим читане*».

А оскільки в книзі «Повторення Закону» міститься не тільки книга Закону Мойсея чи більша її частина, але, крім того, є багато такого, що вставлено для повнішого пояснення, то я роблю висновок, що книга «Повторення Закону» і є та книга Закону Божого, писана Ездрою, упорядкована і пояснена, яку тоді читали[39]. А що в цій книзі «Повторення Закону» багато чого вставлено як додаток для повнішого пояснення, то стосовно цього ми показали два приклади при поясненні думки Абен-Езри. Подібних прикладів зустрічається багато, наприклад, у 2:12: «*А в Сеїрі перед тим сиділи були гореї, а Ісавові сини заволоділи ними та вигубили їх перед собою, та й осіли замість них, як зробив Ізраїль Краєві спадку свого, що дав їм Господь*». Тобто він пояснює вірші 3 і 4 тієї ж глави, а саме: що гору Сеїр, яка дісталася у спадок

синам Ісава, вони зайняли не як безлюдне місце, але що вони завоювали її, а гореїв, які населяли її раніше, звідти прогнали і винищили, подібно до того як ізраїльтяни — ханаанеян після смерті Мойсея. Як додаток до слів Мойсея, включені також вірші 6, 7, 8 і 9 глави 10-ї. Бо всякий бачить, що вірш 8, який починається словами: «*Того часу Господь відділив був Левієве плем'я* — повинен стосуватися тільки вірша 5-го, але не смерті Аарона, згадку про яку Ездра вставив сюди, напевне, не через що інше, як тому, що Мойсей у цій оповіді про тельця, якому народ поклонявся, сказав (9:20), що він просив Бога за Аарона. Потім він пояснює, що Левієве плем'я обране Богом у той час, про який Мойсей тут говорить, щоб показати причину обрання, а також чому левіти не були покликані до участі в спадку. А як зробив це, він поспішає продовжити нитку історії словами Мойсея.

До цього додайте передмову до книги і всі місця, які говорять про Мойсея в третій особі. І, без сумніву, крім цього, він багато чого іншого, що нами тепер не може бути розпізнане, додав чи сказав іншими словами, щоб це легше розуміли люди його епохи. Якби, кажу, у нас була справжня Мойсеєва книга Закону, то я не маю сумніву, що ми знайшли б велику різницю як у словах, так і в розподілі та в основах Заповідей. Бо, коли я порівнюю Десять Заповідей цієї книжки з Десятьма Заповідями «Виходу» (де, власне, розповідається його історія), я бачу, що перше відрізняється від другого в усіх Заповідях: Четверта Заповідь не тільки дається в інший спо-

сіб, але на додачу й викладається набагато докладніше. Основа ж її від того, що наводиться в Десяти Заповідях «Виходу», відрізняється, як небо від землі. Нарешті, порядок, згідно з яким тут пояснюється Десята Заповідь, також інший, аніж у «Виході». Отож я гадаю, що це і тут, і в інших місцях зроблено, як я вже сказав, Ездрою, тому що він пояснював своїм сучасникам Закон Божий, і це, отже, є книга Закону Божого, виправленого ним і поясненого. Я думаю, що ця книга була першою з усіх, про які я сказав, що він [їх] написав. Це, я гадаю, тому, що вона містить закони вітчизни, яких народ більш за все потребує, а також тому, що ця книга не з'єднана з попередньою ніяким зв'язком, як усі решта, але починається самостійним реченням: *«Оце ті слова, що Мойсей говорив»,* і далі.

А після того як він закінчив її і навчив народ законів, тоді, я думаю, він доклав зусиль, щоб написати всю історію гебрейського народу, тобто від створення світу до остаточного зруйнування міста. До неї він вставив у належному місці і цю книгу «Повторення Закону». І перші п'ять книг її він, можливо, назвав ім'ям Мойсея, тому що в них передусім ідеться про його життя, і він узяв ім'я головної особи. І на цій же підставі шосту книгу він назвав ім'ям Ісуса, сьому — Суддів, восьму — Рут, дев'яту і, можливо, також десяту — Самуїла і, нарешті, одинадцяту й дванадцяту — Царів. Але чи Ездра останній приклав руку до цієї праці і чи завершив він її так, як бажав, про це дивись наступний розділ.

Розділ IX

РОЗГЛЯДАЮТЬСЯ ІНШІ ПИТАННЯ ПРО ТІ Ж КНИГИ, А САМЕ: ЧИ ЕЗДРА ОСТАННІЙ ПРИКЛАВ ДО НИХ РУКУ, А КРІМ ТОГО, ЧИ МАРГІНАЛЬНІ ПРИМІТКИ, ЯКІ Є В ГЕБРЕЙСЬКИХ КОДЕКСАХ, БУЛИ РІЗНОЧИТАННЯМИ?

Наскільки попереднє дослідження про справжнього автора цих книг сприяє досконалому їх розумінню, це легко визначити з тих місць, які ми навели на потвердження нашої думки про цей предмет і які без цього дослідження повинні були б кожному здаватися досить темними. Але, крім автора, є в самих книгах ще й дещо інше, що заслуговує на увагу, але збагнути його простолюдові не дозволяють звичайні забобони. Найважливіше те, що Ездра (його я буду вважати автором вищеназваних книг, доки хто-небудь не вкаже іншого, більш достовірного) останній не приклав руки до оповідей, які містяться в цих книгах. Він зробив тільки те, що зібрав історії з різних авторів, а інколи просто списав і залишив їх нащадкам ще не перевіреними і не впорядкованими. Що ж завадило йому (якщо не передчасна, можливо, смерть) виконати цю справу у всіх її частинах, я не можу здогадатися. Це, однак, вельми чітко проглядає з тих небагатьох уривків давніх гебрейських джерел, які є у нас, хоч [цілком] вони й не збереглися.

Так, історія Єзекії з «II книги Царів» (18:17 і далі) списана з оповіді Ісаї (як вона була записана в літописах юдейських царів), тому читаємо її цілком у «Книзі Ісаї», яка містилася в літописах юдейських царів («II книга Параліпоменон», 32:32) і викладена тими ж словами, як і тут, тільки за дуже небагатьма винятками. За деякими з них можна зробити висновок про існування різних прочитань цієї оповіді Ісаї, — хіба що тільки хтось наважиться і в цьому випадку марити про таємниці. Остання глава цієї книги міститься, щоправда, в «Книзі Єремії». Крім того, 7-у главу «II книги Самуїла» ми знаходимо списаною в «I книзі Параліпоменон», глава 17. Але слова в різних місцях виявляються так дивно зміненими, що досить легко побачити, що ці дві глави були взяті з двох різних примірників історії про Натана. Нарешті, родовід царів Ідумеї («Буття», 36:31 і далі) в тих же словах перенесено і до «I книги Параліпоменон» (глава 1), хоча, втім, видно, що автор цієї книги взяв свою оповідь з писань інших істориків, а не з тих дванадцяти книг, які ми приписуємо Ездрі. Тому немає сумніву, що, коли б ми мали самих істориків, справа з'ясувалася б сама собою. Але оскільки, як я сказав, ми їх не маємо, то нам лишається тільки досліджувати самі історії, а саме: їхній порядок і зв'язок, різні повторення і, нарешті, різницю в літочисленні, щоб ми могли міркувати і про решту.

Отож обміркуймо ці історії чи принаймні найголовніші з них, у першу чергу історію про Юду і Тамару. Іс-

торик у книзі «Буття» (38:1) починає розповідати її так: *«Сталося того часу, і відійшов Юда від братів своїх»*. Цей час неминуче повинен бути поставлений у зв'язок з іншим, про який безпосередньо говорилося. Але до того, про який у «Бутті» безпосередньо йде мова, він аж ніяк не може відноситись. Адже з того часу, саме з часу відведення Йосифа до Єгипту, до часу, як патріарх Яків вирушив туди ж зі всією родиною, ми можемо нарахувати не більше 22 років. Бо Йосиф, коли його продали брати, мав 17 років, і 30 — коли за наказом фараона був звільнений із в'язниці. Якщо до них додати 7 років урожайних і 2 роки голоду, то це становить разом 22 роки. Але ніхто не зможе повірити, щоб у цей проміжок часу могло трапитися стільки подій, а саме: що Юда від однієї дружини, яку він тоді взяв, прижив трьох дітей одне за одним, із яких старший одружився з Тамарою, щойно йому дозволив вік. Після його смерті з Тамарою одружився другий, і він також помер. І що набагато пізніше, ніж це сталося, сам Юда (через незнання) зійшовся зі своєю невісткою Тамарою. Від неї він мав знову двох дітей за одні пологи, але один з них у зазначений вище час також став батьком.

А позаяк усе це не може відноситись до того часу, про який іде мова в «Бутті», то необхідно віднести це до іншого, про який безпосередньо говорилося в іншій книзі. Виходить, і цю історію Ездра просто списав і вставив її, ще не перевіривши, серед інших. І треба визнати, що не тільки ця глава, але і вся історія про Йосифа і Якова

була запозичена й переписана у різних істориків, тому так багато суперечностей ми в ній бачимо. Так, у 47-й главі «Буття» говориться, що Яків, коли він уперше в супроводі Йосифа вітав фараона, мав 130 років. Якщо від них відняти 22 роки, що їх він провів у тузі через відсутність Йосифа, і, крім того, 17 років віку Йосифа, коли його продали, і, нарешті, 7, які Яків служив через Рахіль, то виявляється, що він був досить похилого віку, а саме мав 84 роки, коли одружився з Лією. І навпаки, Діні було ледве 7 років, коли вона зазнала насильства від Сихема. Симеон і Левій мали ледве 12 і 11 років, коли вони розграбували місто і повбивали мечем усіх його громадян.

Але мені нема потреби розглядати тут усі історії «П'ятикнижжя». Якщо хто зверне увагу тільки на те, що все, тобто і Божі веління, й історії, викладено в цих п'яти книгах упереміш, без порядку та *без* врахування часу, і *що* одна й та ж *історія часто, а* інколи і в різний спосіб повторюється, він легко розпізнає, що все це було зібрано і нагромаджено без розбору, аби пізніше легше це дослідити і впорядкувати. Та й не тільки те, що міститься в «П'ятикнижжі», але й решта історій до зруйнування міста, які містяться в інших семи книгах, були зібрані таким же чином. *Адже* хто не бачить, що в 2-й главі «Книги Суддів», починаючи з вірша 6-го, наводиться сказане новим істориком (який також описував діяння, звершені Ісусом), і слова його просто переписані. Бо яким чином наш історик, після того як

він в останній главі «Книги Ісуса Навина» розповів про його смерть і поховання, а в першій главі цієї книги обіцяв розповісти про те, що сталося після його смерті, міг би, якби бажав продовжувати нитку своєї історії, приєднати до попередніх *оповідей те, що він тут* починає розповідати про самого Ісуса.

Також і глави 17, 18 і наступна «І книги Самуїлової» були взяті з іншого історика, який думав, що причина, чому Давид став відвідувати двір Саула, була інша, цілком відмінна від тієї, про яку розповідається в главі 16-й тієї ж книги. Він не думав, що Давид прийшов до Саула, покликаний ним за порадою слуг (як розповідається в главі 16-й), але що, випадково посланий батьком до братів у табір, він став тоді вже відомий Саулові після перемоги, здобутої над филистимлянином Ґоліагом, і був затриманий ири дворі. Те ж саме підозрюю і стосовно глави 26-ї тієї ж книги, а саме: що історик, певно, розповідає там, згідно з думкою іншої особи, ту ж історію, яка є в главі 24-й. Але я пропускаю це і переходжу до розгляду літочислення. В 6-й главі «І [книги] Дарів» мовиться, що Соломон спорудив храм 480-го року після виходу з Єгипту. Але на підставі самих історій ми виводимо набагато більше число років, бо:

Мойсей правив народом у пустелі	40
Ісусові, який жив 110 років, приписують, згідно з думкою Йосифа й інших, не більше як	26
Кушан-Рішатаїм тримав народ у підданстві	8

Отніїл, син Кеназа, судив	40
Еґлон, цар моавський, тримав владу над народом	18
Егуд і Шамгар судили його ж	80
Явін, цар ханаанський, знову тримав народ у підданстві	20
Після того народ перебував у мирі	40
Потім він був у підданстві мідіянітян	7
В час Гедеона він жив на свободі	40
Під владою Авімелеха	3
Тола, син Пуї, судив	23
Яїр	22
Народ знову в підданстві филистимлян і амонітян був	18
Їфтах судив	6
Івцан із Віфлеєма	7
Елон-завулонівець	10
Авдон-ніратонянин	8
Народ знову був у підданстві филистимлян	40
Самсон судив	20
Ілій	40
Народ був знову у підданстві филистимлян, перш ніж він був визволений Самуїлом	20
Давид царював	40
Соломон до спорудження храму	4

А всі вони після додавання дають число років 580.

Потім до них треба додати роки того сторіччя, в якому по смерті Ісуса гебрейська держава квітла, доки не

була підкорена Кушан-Рішатаїмом. Число їх, гадаю, було великим. Адже я не можу переконатися ні в тому, що відразу після смерті Ісуса всі ті, які бачили чудесні його справи, загинули в одну мить; ні в тому, що їхні наступники з одного помаху покінчили з законами і з найвищої доблесті впали до найбільшого гріха і недбалості; і ні в тому, нарешті, що Кушан-Рішатаїм легко підкорив їх. Але, оскільки кожна з цих подій вимагає майже нелюдського віку, то безумовно, що Письмо («Книга Суддів», 2:7, 9, 10) містить історію багатьох років, обійдених мовчанням. Крім того, треба додати роки, протягом яких Самуїл був суддею, числа яких у Письмі немає. Потім треба додати роки царювання Саула, які я пропустив при вище наведеному підрахунку, тому що з історії про нього неясно, скільки років він царював. Говориться, щоправда, в «І книзі Самуїловій» (13:1), що він царював два роки, але й цей текст обірваний, а з самої історії ми робимо висновок про велике число.

Що текст обірваний, у цьому ніхто, хоч якоюсь мірою знайомий з гебрейською мовою, не може сумніватися. А він починається так: *«Рік був, як Саул*[40] *зацарював, і два роки царював над Ізраїлем».* Хто, кажу, не бачить, що число років Саулового віку, коли він став на царство, пропущено. А що з самої історії виводиться велике число, в цьому, я гадаю, ніхто не має сумніву. Бо в 27:7 тієї ж книги сказано, що Давид у филистимлян, до яких він утік через Саула, пробув один рік і чотири місяці. Тому на підставі цього обрахунку решта подій

мала трапитися протягом восьми місяців, чому, гадаю, ніхто не вірить. Иосиф принаймні в кінці VI книги «Старожитностей» так виправив текст: «*Отож царював Саул за життя Самуїла 18 років, після його ж смерті 2 роки*». Та і вся ця історія глави 13-ї ніяким чином не узгоджується з попереднім. Наприкінці глави 7-ї розповідається, що филистимляни так були вражені гебреями, що не наважувалися за життя Самуїла вступати в межі Ізраїля. А тут: що гебреї (за життя Самуїла) зазнавали нападів з боку филистимлян, що ними *вони* були доведені до таких крайнощів і злиднів, що були позбавлені зброї, якою могли б захищатися, а понад те й засобів робити її. Для мене, звичайно, було б досить марудною справою, якби я спробував усі ті історії, які є в «I [книзі] Самуїловій», узгодити між собою так, щоб усі вони здавалися написаними і розподіленими одним істориком. Але повертаюся до моєї мети. Отож роки царювання Саула повинні бути додані до наведеного вище обрахунку. Нарешті, я не рахував також років безвладдя у гебреїв, тому що їх не встановиш із самого Писання. Час, кажу, коли трапилося те, про що розповідається від глави 17-ї до кінця «Книги Суддів», по-моєму, не встановлено.

Таким чином, із цього вельми ясно випливає, що справжній рахунок років не встановлюється з самих історій, а самі історії не узгоджені між собою в одному й тому ж численні, але передбачають вельми різне літочислення. І тому треба визнати, що ці історії були зібрані у різних писарів і не були ще ні впорядковані,

ні зазнали розбору. І не меншою, здається, була розбіжність стосовно рахунку років у книгах літописів царів *юдейських* і книгах літописів царів ізраїльських. Адже в літописах ізраїльських царів значилося, що Єгорам, син Ахава, зацарював другого року Єгорама, сина Йосафата («ІІ книга Царів», 1:17), а в літописах юдейських царів, — що Єгорам, син Йосафатів, зацарював п'ятого року Єгорама, Ахавового сина (8:16 тієї ж книги). І якщо хтось хотів би, крім того, порівняти історії книг «Параліпоменон» з історіями «Книг Царів», то він знайшов би багато подібних невідповідностей, розглядати які тут мені немає потреби, а ще менше — вигадки авторів, які намагаються таким шляхом узгодити ці історії. Бо рабини цілком шаленіють, коментатори ж, яких я прочитав, марять, вигадуючи, і, нарешті, цілком спотворюють саму мову. Наприклад, коли в «ІІ книзі Параліпоменон» мовиться: «*Ахазія був віку сорока й двох літ, коли зацарював*» (22:2), то *деякі* уявляють, що ці роки беруть початок від царювання Єгорама, а не від народження Ахазії. Але якби їм пощастило показати, що така саме думка автора книг «Параліпоменон», то я не вагаючись твердив би, що він не вмів говорити. Подібним чином вони вигадують і багато інших пояснень, і якби ці пояснення були істинними, то я, безумовно, сказав би, що давні гебреї зовсім не знали ні своєї мови, ні порядку в оповіді, і я не визнавав би ніякої основи, ніякого правила у тлумаченні Письма, і можна було б усе вигадувати свавільно.

Якщо, однак, хтось думає, що я говорю тут надто загально і недостатньо ґрунтовно, то я його прошу зробити це самому — хай він покаже нам у цих історіях якийсь певний лад, що його історики могли б без гріха наслідувати в літописах, і хай він, мовлячи й намагаючись узгодити історії, настільки строго дотримується і так пояснює фрази та звороти мови, розподіл і побудову речень, щоб і ми могли наслідувати їх на письмі згідно з його поясненням. Якщо він це зробить, я враз простягну йому руку, і буде він для мене великим Аполлоном. Бо, зізнаюсь, я, хоч і довго шукав, нічого, проте, подібного ніколи не міг знайти. Додам навіть, що я тут не пишу нічого такого, чого б я з давніх-давен і зріло не обдумав. І хоч я з дитинства був пройнятий звичними міркуваннями про Письмо, однак я не міг, зрештою, не прийти до цих висновків. Але нема підстав довше затримувати читача на цьому і запрошувати його до безнадійного заняття. Однак показати саму тему треба було, щоб краще пояснити мою думку. Отож переходжу до решти, що я взявся відзначити стосовно долі цих книг.

Крім того, що ми щойно показали, треба наголосити, що ці книги не зберігалися нащадками з такою турботою, щоб до них не закралося жодних помилок. Давні писарі зауважили багато сумнівних прочитань і, крім того, деякі зіпсовані місця. Однак вони помітили не все. Але чи такого ґатунку помилки, щоб читачеві варто було на них довго зупинятися, — про це я тепер не розмірковую. Думаю, однак, що вони не настільки

важливі, принаймні для тих, хто читає Письмо, керуючись вільним судженням. Я можу з певністю твердити, що стосовно моральних правил я не помітив жодної помилки ані різночитання, які могли б зробити їх темними або сумнівними. Щоправда, дуже небагато є таких, що не припускають, аби й до решти змісту Біблії закралася якась помилка, але стверджують, що Бог силою якогось особливого передбачення зберіг непошкодженою всю Біблію. Різночитання ж, за їхніми словами, це знаки найглибших таємниць. Те ж саме вони кажуть і про набір зірочок (asterismis) усередині параграфа, яких налічується 28. Твердять навіть, що в самих значках над літерами містяться великі таємниці[41].

Справді, вже й не знаю, чи говорять вони це з дурості, чи з побожності, властивої старим бабам, або ж через пихатість і зіпсутість, — щоб їх одних вважали носіями таємниць Божих. Знаю принаймні те, що я нічого у них не читав, що відлунювало б таємницею, але тільки дитячі розмірковування. Читав також і, крім того, знав деяких базік-кабалістів, несамовитості яких я ніколи не міг достатньо надивуватися. А що помилки, як ми сказали, закралися, то в цьому, я думаю, не має сумніву жодна людина при здоровому глузді, яка прочитала відомий текст про Саула (вже наведений нами — з «І книги Самуїлової, 13:1), а також із «ІІ книги Самуїлової» (6:2), а саме: «*І встав та й пішов Давид та ввесь народ, що був з ним з Юдиного Баалу, щоб винести звідти Божого ковчега*». Тут також важко не

помітити, що місце, куди вони пішли, а саме Кір'ят-Єарім, щоб звідти принести ковчег, було пропущено. Не можемо також заперечувати, що в «II книзі Самуїловій» (13:37, 38) вірш спотворений і обірваний, а саме: «*А Авесалом утік, і пішов до Талмая, Амміхудового сина, царя гешурського. А Давид був у жалобі за сином своїм усі ті дні. А Авесалом утік, і пішов до Гешуру, і пробув там три роки*». Знаю, що раніше я помічав і інші місця такого ж роду, які в потрібну хвилину не трапляються під рукою.

А що маргінальні помітки, які зустрічаємо інколи в гебрейських кодексах, були сумнівними читаннями, щодо цього також не може сумніватися той, хто звертає увагу на те, що багато які з поміток з'явилися через велику схожість гебрейських літер між собою, а саме: внаслідок схожості, яку мають «каф» з «бет», «йод» з «вав», «далет» з «реш» тощо. Наприклад, у «II книзі Самуїловій», 5:24, написано: «*І станеться, коли почуєш*», на берегах стоїть: «*коли почуєш*», і в «Книзі Суддів» (21:22): «*І буде, коли їхні батьки або їхні брати прийдуть до нас сваритися*», і далі, на берегах стоїть: «*до позову*». І, таким чином, дуже багато поміток виникло потім також внаслідок вживання літер, званих «нейтральними» (quiescentes), вимови яких справді часто зовсім не чутно і які вживаються без розбору, одна замість іншої. Наприклад, у книзі «Левіт» (25:30) пишеться: «*Стане той дім, що в місті, яке не має муру*»; на берегах же стоїть: «*яке має мур*» тощо.

Але хоч це само собою досить переконливо, однак хочеться відповісти на докази деяких фарисеїв, якими вони намагаються переконати, що маргінальні примітки були додані чи показані для позначення деякої таємниці самими авторами священних книг. *Перший* з цих доказів, який навіть мало стосується мене, вони беруть із практики читання Святого Письма. Якщо, кажуть, ці примітки були додані через розбіжність у читанні, в якому нащадки давніх гебреїв не могли розібратися, то чому набрав силу звичай, щоб усюди зберігався зміст маргінальних приміток? Чому, говорять, зміст, який вони хотіли зберегти, відмічений ними на берегах? Вони, навпаки, повинні були б самі сувої писати так, як їм хотілось їх читати, а не на берегах відзначати зміст і читання, які вони більш за все схвалювали. *Другий* же доказ, який претендує, здається, на деяку зримість, береться з самої природи предмета, а саме: що помилки закрадалися в книги не зумисне, але випадково, і були вони різні. Але в п'яти книгах слово «*дівчина*», за винятком тільки одного місця, завжди пишеться скорочено, всупереч правилу граматики, без літери «ге», на берегах же — правильно, за загальним правилом граматики. Невже це також могло трапитися через те, що рука помилилася при писанні? Яке лихо могло трапитись, що *перо* завжди, хоч би скільки разів це слово зустрічалося, поспішало? І, нарешті, цей дефект легко і без труднощів можна було б виправити за правилами граматики і додати [слово].

Отже, оскільки ці читання відбулися не випадково і настільки явні прогріхи залишені без виправлення, то роблять висновок, що це було зроблено першими писарями з певним наміром, щоб через це щось позначити. Але на це ми легко можемо відповісти, бо посилання в аргументації на їхню практику мене ніскільки не зупиняє. Забобон міг порадити не знати що, і, можливо, це відбулося тому, що те й друге читання вони вважали однаково добрим або задовільним, а тому, щоб не нехтувати якимось із них, вони вирішили, що одне слід писати, а інше — читати[42]. Вони, власне, боялися висловити певне судження в такій справі, щоб не вибрати через незнання неправдиве замість правдивого, і тому вони не захотіли надати перевагу одному над другим. А це вони, безумовно, зробили б, якби постановили писати й читати тільки одне, тим більше що в священних сувоях маргінальні примітки не пишуться. Або, можливо, це сталося тому, що вони побажали, щоб деякі слова, хоч і правильно написані, читалися, проте, інакше: так, як вони зазначили на берегах, і тому взагалі ухвалили, щоб Біблія читалася з маргінальними примітками.

Я зараз скажу, яка причина змусила писарів відмітити на берегах деякі слова, які слід читати особливо (бо не всі маргінальні примітки є сумнівними читаннями, але вони відзначили також і слова, які вийшли з ужитку), а саме: застарілі слова, що їх добрі звичаї того часу не дозволяли читати в громадських зібраннях, бо простодушні давні автори називали речі без усяких ввічли-

вих викрутасів, але власними їхніми іменами, а після того, як запанували розбещеність і розкіш, стали вважати непристойним те, що не соромлячись говорили давні. Хоча з цієї причини не було потреби змінювати саме Письмо, однак, зважаючи на слабкість народу, ввели у звичай читати в громадських зібраннях назви для статевого злягання і випорожнень пристойніше, тобто саме так, як їх зазначили на берегах.

Нарешті, хоч би якою була причина, за якою ввійшло у звичай читати і тлумачити Письмо за маргінальним читанням, це у всякому випадку не означало, що правильне тлумачення мусить робитися за ними. Бо, крім того, що самі рабини в Талмуді часто відступають від масоретів і дотримуються інших читань, які вони схвалюють (як я незабаром покажу), на берегах є ще деякі примітки, що, напевне, менше потверджуються практикою мови. Наприклад, у «II книзі Самуїловій», (14:22), пишеться: «*Бо цар виконав прохання свого раба*». Ця конструкція цілком правильна і згідна з конструкцією вірша 15-го тієї ж глави, а конструкція, яка є на берегах *(«раба твого»),* не узгоджується з *особою* дієслова.

Так само й вірш останній 16-ї глави тієї ж книги пишеться: «*Як питати про Боже слово*», тут на берегах додається «*хто*» як називний при дієслові. Це зроблено, очевидно, досить неправильно, бо звична практика цієї мови вимагає вживання безособових дієслів у третій особі однини дійсного способу, як дуже добре відомо граматикам. І подібним чином зустрічаються численні

примітки, яким у жодному разі не можна надавати перевагу перед текстуальним читанням. Що ж стосується *другого* доказу фарисеїв, то й на нього легко відповісти на підставі тільки що сказаного, а саме: писарі, крім сумнівних читань, відзначали також слова, які вийшли з ужитку. Бо немає сумніву, що в гебрейській мові, як і в інших, пізніша практика зробила багато слів невживаними і застарілими, а пізніші писарі зустрічали їх у Біблії. Вони, як ми сказали, відзначили їх усі, щоб народ читав їх за прийнятим тоді звичаєм.

З цієї, вочевидь, причини всюди зустрічається відміченим ім'я «*на'ар*» (nahgar), тому що в давнину воно було спільного роду і означало те саме, що у латинян «*juvenis*» (юнак). Так само й столиця гебреїв зазвичай називалася у давніх «*Єрусалем*», а не «*Єрусалаїм*». Про займенник «сам» і «сама» думаю те саме, зокрема: що пізніші писарі міняли «вав» на «йод» (а ця заміна часто буває в гебрейській мові), коли хотіли позначити жіночий рід. Тоді як давні зазвичай відрізняли жіночий рід цього займенника від чоловічого тільки голосом (vocalibus). Так, крім того, і неправильність у деяких дієсловах у давніх була одна, пізніше — інша. І, нарешті, давні вживали парагогічні літери[43], згідно з особливою вишуканістю стилю свого часу. Все це я міг би проілюструвати тут багатьма прикладами, але не хочу затримувати читача нудним читанням. Але, якщо хто запитає мене, звідки я про це довідався, відповім, що часто знаходив це у найдавніших писарів у Біблії. Однак пізніші

писарі не бажали їх наслідувати. Це єдине начало, керуючись яким ми і в інших мовах, хоча також уже мертвих, впізнаємо, однак, застарілі слова.

Але, можливо, хтось із приводу мого твердження, що більша частина цих приміток — це сумнівні читання, висуне ще таке заперечення: чому ніколи не зустрічалося більше двох читань одного місця? Чому не зустрічалося ніколи трьох чи більше? Далі, можуть заперечити, що деякі місця в Письмі настільки очевидно суперечать граматиці (ці місця на берегах зазначаються правильно), що аж ніяк не треба думати, ніби писарі могли мати труднощі й сумнів щодо того, яке з двох читань було правильніше. Але й на це легко відповісти. На *перше,* заперечення я, звичайно, відповім, що було більше варіантів, аніж ми знаходимо в книгах. В Талмуді відзначається багато варіантів, яких не приймають масорети, а в багатьох місцях вони до того різко відступають від них, що знаний редактор Бомбергової Біблії змушений був, зрештою, визнати в своїй передмові, що він не вміє їх узгодити. «*І ми не можемо,* — мовить він, *відповісти, крім того, що вище відповіли*», а саме: «*що звичай Талмуду суперечить масоретам*». Тому ми не можемо з достатньою ґрунтовністю твердити, що ніколи не було більше двох варіантів одного місця.

Щоправда, легко припускаю, навіть упевнений, що більше двох варіантів одного місця ніколи не знаходили, і це припускаю з двох підстав. 1) З причини, за якою, як ми вказали, виникла різниця в цих читаннях, можна

допустити не більше двох [варіантів!. Адже ми показали, що вони виникли головним чином завдяки схожості деяких літер. Тому сумнів майже завжди, зрештою, зводився до нього, тобто до того, яку з двох літер слід було писати: «бет» чи «каф», «йод» чи «вав», «далет» чи «рес» тощо. Ці літери частіше від інших вживаються, і тому могло трапитися, що і та й друга давала стерпний зміст. Потім [сумніви] виникали також щодо питання про те, чи був склад довгий, чи короткий, а кількість[44] складів визначається тими літерами, які ми назвали нейтральними (quiescentes). До цього додайте, що не всі примітки стосуються сумнівних читань. Багато з них, як ми сказали, були додані для пристойності, а також для пояснення давніх і тих, що вийшли з ужитку, слів. 2) Підстави, чому я переконаний, що більше двох читань одного місця не зустрічається, ґрунтуються на моїй вірі в те, що писарі знайшли тільки небагато примірників — можливо, не більше двох чи трьох. У трактаті Писарів (Scribarum), глава 6, згадується лише про три примірники, які нібито були знайдені в часи Ездри, чому й наголошується, що ці примітки були додані самим Ездрою. Хоч би як там було, ми легко можемо зрозуміти, що коли у них було три примірники, то два завжди були згодні в одному й тому ж місці. І навпаки, всякий міг би справді дивуватися, якби в трьох тільки примірниках було знайдено три різні читання одного й того ж місця.

Але яким чином трапилося, що після Ездри виявився такий брак примірників? Цьому перестане дивувати-

ся кожний, хто прочитає або главу 1 «І книги Макавеїв», або главу 5, XII книги «Старожитностей» Йосифа. Здається навіть схожим на диво, що після таких тривалих переслідувань можна було зберегти й ті нечисленні [примірники]. В цьому, гадаю, не має сумніву жодна людина, яка прочитала ту історію хоч трохи уважно. Отож ми бачимо причини, чому ніде не зустрічається більше двох сумнівних читань. Тому зовсім не вірно, що з повсюдної наявності не більше двох варіантів можна зробити висновок, що Біблія у зазначених місцях була написана неправильно, з надмірностями, для позначення таємниць (mysteria). Що ж стосується *другого* заперечення, тобто що зустрічаються деякі місця, до такої міри неправильно написані, що ніяким чином не можна було сумніватися в їхній суперечності з практикою письма всіх часів, і, відтак, писарі, безумовно, повинні були виправити їх, а не на берегах відмітити, то воно мене мало стосується, бо я не зобов'язаний знати, яка релігійна причина спонукала їх цього не робити. Можливо, вони зробили це з простоти душевної, бажаючи передати нащадкам Біблію такою, якою вона була знайдена в небагатьох оригінальних примірниках, і відмітити несхожості оригіналів не як сумнівні, а як різні читання. Я назвав їх сумнівними тільки в тому сенсі, що справді знаходжу їх майже такими, що рішуче не знаю, якому слід надати перевагу.

Нарешті, крім цих сумнівних читань, писарі відмітили ще (залишаючи порожнє місце всередині пара-

графів) багато місць обірваних — число їх передають масорети. Вони нараховують 28 місць, де всередині параграфів залишено порожнє місце. Чи думають вони, що і в числі ховається якась таємниця, — не знаю. Але певної величини простору фарисеї дотримуються як святині. Приклад цього (щоб навести один) є в «Бутті» (4:8), де сказано: «*І говорив Каїн до Авеля, брата свого. І сталося, як були вони в полі, повстав Каїн*» і далі. Тут залишається порожній проміжок у тому місці, де ми сподівалися довідатись, що саме сказав Каїн братові. І, таким чином (крім тих місць, які ми вже відмітили), є 28 [місць], залишених писарями. Однак багато з них не здавалися б обірваними, якби не було залишено проміжку. Але про це вже досить.

Розділ X

ВСІ ІНШІ КНИГИ СТАРОГО ЗАПОВІТУ ДОСЛІДЖУЮТЬСЯ В ТОЙ САМИЙ СПОСІБ, ЩО Й ПОПЕРЕДНІ

Переходжу до решти книг Старого Заповіту. Але про дві книги «Параліпоменон» я не можу сказати нічого певного і вартісного, крім того, що вони були написані через багато років після Ездри, а може бути, і після того, як Юда Макавей відновив храм. Бо в 1:9 історик розповідає, які саме родини спочатку (тобто в часи Езд-

ри) мешкали в Єрусалимі. І потім, у вірші 17-му показує придворних охоронців (Janilores), про двох із яких розповідається і в Неємії (11:19). Це показує, що книги ці були написані через багато років після відновлення міста. Щоправда, про справжнього автора їх і про їхню достовірність, корисність і повчальність мені я не маю певності. Я навіть не можу досить надивуватися, чому вони були введені до числа священних книг тими людьми, які з канона священних книг вилучили книги «Премудрощів», «Товіта» тощо, які вважаються апокрифами. Однак применшувати їхній авторитет у мене нема наміру, оскільки вони всіма прийняті, то я залишу їх так, як вони є.

Псалми також були зібрані й розділені на п'ять книг в епоху другого храму. Бо Псалом 88-й, за свідченням юдея Филона, постав у той час, коли ще цар Єгояким сидів у в'язниці вавилонській, а Псалом 89-й тоді, коли той же цар дістав свободу. Я не думаю, щоб Филон колись дозволив собі сказати це, якби за його часу не була поширена така думка (opinio) чи якби він не почув її від інших, гідних довіри осіб. Я гадаю, що й «Приповісті Соломонові» були зібрані в той самий час чи принаймні в часи царя Йосії, і це тому, що у главі 24-й, вірші останньому[45], мовиться: «*І оце Соломонові приповісті, що зібрали люди Єзекії, Юдиного царя*». Але не можу промовчати тут про сміливість рабинів, які спершу хотіли, щоб ця книга разом з «Еклезіастом» була виключена з канону священних книг і зберігалася з іншими, які

тепер вже не існують. Вони, безумовно, вчинили б так, якби не виявили деяких місць, що звістують Мойсеїв Закон. Слід, звичайно, жалкувати, що священні, прекрасні предмети залежали від їхнього вибору. Однак я вдячний їм за те, що вони вирішили зберегти нам ці книги. Але не можу не висловити сумніву, чи добросовісно вони їх передали, — чого піддавати прискіпливому дослідженню тут не хочу.

Отже, переходжу до книг пророків. Усякий раз, як я заглиблююсь у них, я бачу, що пророцтва, які там є, були зібрані з інших книг і не завжди переписані з них у такому ж порядку, як вони були висловлені або записані самими пророками. І що містяться в них не всі пророцтва, а тільки ті, які можна було знайти тут або там. Тому ці книги є тільки фрагментами пророчих. Бо Ісая почав пророкувати за царювання Уззії, як сам писар свідчить у першому вірші. Але він у той час не тільки пророкував, але, крім того, і описав усі справи, звершені цим царем («II книга Параліпоменон», 26:22). Цієї книги тепер нема. [А ті книги], які у нас є, як ми показали, переписані з літописів царів юдейських та ізраїльських. Додайте до цього, що рабини твердять, ніби цей пророк пророкував і за царювання Манасії, який, зрештою, його стратив. І хоч вони, здається, розповідають вигадку, однак вони, певно, вірили, що це не всі його пророцтва.

Далі, пророцтва Єремії з історичним викладом узято й зібрано з різних літописців. Бо, крім того що вони

нагромаджені безладно, без усякої послідовності, в них одна й та ж історія повторюється по-різному. Так, у главі 21 названо причиною арешту Єремії саме те, що він провістив Седекії (коли той запитав у нього поради) руйнування міста. Глава 22, перериваючи цю історію, переходить до оповіді про його заклик до Єгоякима, який царював до Седекії, і про те, що він провістив полон царя. І далі, у главі 25-й, описується те, що було відкрито пророкові до цього, а саме: в четвертий рік [царювання] Єгоякима, потім [ідуть] одкровення в перший рік [царювання] цього царя, і так продовжується нагромадження пророцтв без усякого дотримання порядку в часі, доки, нарешті, в главі 38-й (немовби ці п'ятнадцять глав були сказані в дужках) [оповідь] не повертається до того, про що розповідалося в главі 21-й. Бо зв'язок (coniunctio), яким починається та глава, стосується віршів 38:8, 9, 10. І, крім того, тут зовсім інакше описується останній арешт Єремії і вказується цілком інша причина тривалого його затримання сторожею у дворі, аніж та, про яку розповідається в главі 37-й. Так що ясно видно, що все це було взято з різних істориків і ніяким іншим чином не може бути виправдане. Щоправда, інші пророцтва, що є в решті глав, де Єремія говорить у першій особі, переписані, певно, з сувою, що його написав Барух під диктовку самого Єремії. Сувій цей містив (як видно з 36:2) тільки те, що було відкрито цьому пророкові від часів Йосії до четвертого року Єгоякима. Від того часу ця книга й починає [оповідь].

Потім з того ж сувою, здається, переписано те, що є від глави 45:2 до глави 51:59.

А що книга Єзекіїля є також тільки уривком, то це вельми мітко показують перші її вірші. Хто ж не бачить, що зв'язок, яким починається книга, стосується іншого, про що вже було мовлено, і прилягає до того, що повинне бути сказано? І не тільки зв'язок, але й весь контекст мови передбачає інший твір. Адже тридцятий рік, з якого починається ця книга, показує, що пророк продовжує оповідь, а не починає! Це відзначає і сам писар у вірші 3, в дужках: «*Сталося Господнє слово до Єзекіїля, сина Бузі, священика у халдейському краї*», і далі. Він ніби говорить, що слова Єзекіїля, які він до цих переписував, стосуються іншого одкровення, яке було йому до цього тридцятого року. Потім Йосиф у книзі X «Старожитностей», глава 7, розповідає, ніби Єзекіїль провістив, що Седекія не побачить Вавилону. Про це в його книзі, яка дійшла до нас, не говориться, але сказано навпаки, а саме: в главі 17-й, що він був відведений полоняником до Вавилону. Стосовно Осії ми не можемо сказати напевно, що він написав більше того, що міститься в книзі, званій його іменем. Але я, однак, дивуюся, що ми від того, хто, за свідченням Письма, пророкував більше 84 років, маємо так мало. Взагалі, ми принаймні знаємо, що писарі не зібрали пророкувань від усіх пророків, а від тих, від кого ми маємо, зібрали не все. Бо від тих пророків, які пророкували за царювання Манасії і про яких у «II книзі Параліпоменон»

(33:10, 18, 19) є загальна згадка, у нас зовсім нема жодних пророцтв, як нема й усіх пророцтв цих дванадцяти пророків. Бо із Йони переписані тільки пророцтва про ніневітян, тим часом як він пророкував і ізраїльтянам («ІІ книга Царів» 14:25).

Про «Книгу Йова» і про самого Йова була велика суперечка серед писарів. Деякі думають, що її написав Мойсей і що вся історія є тільки притчею. Такою є легенда і декого з рабинів у Талмуді. З ними погоджується й Маймонід у своїй книзі «Дороговказ». Дехто думав, що історія була правдивою. З-поміж останніх є такі, які гадали, що цей Йов жив за часів Якова і був одружений з його дочкою Діною. Але Абен-Езра, як я вже вище говорив, у своїх коментарях на цю книгу твердить, що вона була перекладена на гебрейську з іншої мови. Я, звичайно, хотів би, щоб він показав нам це чіткіше, бо ми тоді могли б зробити висновок, що у поган були священні книги. Отож залишаю цю справу під сумнівом. Однак припускаю, що Йов був якимось поганином, з великою душевною стійкістю, справи його спочатку йшли вдало, потім дуже нещасливо, а під кінець знову вельми щасливо. Бо Єзекіїль (14:14) згадує його серед інших. І я гадаю, що ця зрадливість долі Йова і його душевна сталість багатьом дали нагоду сперечатися про провидіння Боже, а авторові цієї книги — принаймні скласти діалог. Бо зміст цього діалогу, як також і стиль, здаються властивими не людині, що в тяжкій недузі сидить у попелі, а розмірковує на дозвіллі в бібліотеці. І тут я схиль-

ний був би думати з Абен-Езрою, що ця книга була перекладена з іншої мови, оскільки вона, певне, схожа на поезію поган. Бо батько богів двічі скликає раду, а Мом, знаний тут Сатаною, досить вільно оспорює слова Божі. Але це чисті здогади, і вони мало переконливі.

Переходжу до «Книги Даниїла». Вона від глави 8-ї, безумовно, містить писання самого Даниїла. Але звідки були переписані перші сім глав, я не знаю. Ми можемо підозрювати, що з халдейських літописів, оскільки, за винятком 1-ї глави, вони написані по-халдейськи. Якби це було чітко видно, то очевидним був би найбільший доказ, який переконував би, що Письмо лише настільки священне, наскільки ми розуміємо в ньому речі, які воно позначає, а не наскільки розуміємо слова чи мову речень, якими ті речі позначаються. І, крім того, це переконувало б, що книги, які повчають і повідомляють про найкращі речі, хоч би якою мовою і яким народом були написані, рівно священні. Однак ми в крайньому разі можемо відзначити те, що ці глави були написані по-халдейськи і що вони так само священні, як і решта Біблії.

До цієї ж «Книги Даниїла» прилягає «І книга Ездри», таким чином, що легко розпізнати, що автор — та ж особа, яка продовжує послідовно розповідати про справи юдеїв від першого полону. А до цієї книги я не завагаюся приєднати і «Книгу Естер». Бо зв'язок, яким починається та книга, ні до якої іншої не може бути віднесений. І не слід думати, що вона є тією самою книгою, яку

написав Мордехай, бо в главі 9:20, 21, 22 хтось інший розповідає про самого Мордехая, що той написав листи і сам передає їхній зміст. Потім, у 9:31 сказано, що цариця Естер указом потвердила постанови, які стосуються свята жеребів (*Пурім*), і що указ вписаний був до книги, тобто (як звучить по-гебрейськи) до книги, всім відомої в той час (тобто коли це було описано), і Абен-Езра визнає, і всі зобов'язані визнати, що вона разом з іншими [книгами] загинула. Насамкінець, стосовно решти [діянь] Мордехая історик посилається на літопис перських царів. Тому не слід сумніватися, що й ця книга була написана тим самим істориком, який розповів про діяння Даниїла та Ездри, а крім того, і про «Книгу Неємії», тому що вона називається другою книгою Ездри. Отож ми твердимо, що ці чотири книги, а саме: Даниїла, Ездри, Естер і Неємії, були написані одним і тим же істориком, але хто саме це був, я не можу навіть припустити.

Втім, хоч би хто він, зрештою, був, для того щоб знати, звідки він одержав свідчення про ці історії і, можливо, навіть списав більшу їх частину, треба зауважити, що правителі або князі юдеїв мали при другому храмі, як царі їхні при першому, писарів або історіографів, які послідовно вели їхні літописи або анали. Бо царські анали або літописи цитуються в «Книгах Дарів» часто, а літописи князів і жерців другого храму цитуються спершу в «Книзі Неємії» (12:23), потім у «І книзі Макавея» (16:24). Без сумніву, згадана нами щойно книга («Книга Естер», 9:31) і є та, в якій були

написані указ Естер і листи Мордехая і про яку я разом з Абен-Езрою сказав, що вона загинула. Отож, певно, з цієї книги запозичено чи переписано все, що є в тих чотирьох, бо ніхто інший автором їхнім не цитується і ніякої іншої книги офіційного характеру ми не знаємо. А що ці книги не були написані ні Ездрою, ні Неємією, — є очевидним із того, що в «Книзі Неємії», 12:10, 11, генеалогія верховного первосвященика Ісуса продовжена до Яддуї, тобто шостого первосвященика, який вийшов назустріч Александрові Великому, коли влада персів була вже майже повалена («Старожитності» Йосифа, книга XI, глава 8), чи, як пише юдей Филон у книзі «Часів», шостого й останнього первосвященика за персів. Навіть у тій самій главі Неємії, а саме: у вірші 22, це чітко вказується. «*Левити,* — пише історик, — *були записані за днів Еліашива, Йояди і Яддуї, а священики — за царювання Дарія перського*», тобто вписані до хронологій.

І, я думаю, ніхто не вважає, що Ездра чи Неємія були настільки довговічні, що пережили 14 перських царів, бо Кір перший з усіх дав юдеям дозвіл відновити храм, а від того часу до Дарія, чотирнадцятого і останнього царя персів, налічується більше 230 років. Тому не маю сумніву, що ці книги були написані набагато пізніше від того, як Юда Макавей відновив служіння у храмі. Не маю сумніву ще й тому, що в той час вигадані (falsi) книги Даниїла, Ездри і Естер були поширювані якимись зловмисниками, що належали, без сумніву, до

секти садукеїв, бо фарисеї, наскільки я знаю, ніколи не приймали тих книг. І хоча в книзі, яку називають четвертою книгою Ездри[46], зустрічаються деякі байки, які читаємо і в Талмуді, однак тільки через це їх не слід приписувати фарисеям, бо серед них нема нікого, за винятком найбільших недоумків, хто не вважав би, що ті байки вставлені якимось базікою, і я гадаю, що їх вставлено кимось для того, щоб перекази (traditiones) фарисеїв зробити для всіх смішними. Або, можливо, вони були написані й видані в той час, аби показати народові здійснення пророцтв Даниїла і щоб на тій підставі зміцнити народ у вірі, аби він, будучи в такому скрутному становищі, не втрачав надії на кращі часи і майбутній порятунок.

Справді, хоч ці книги такі недавні й нові, однак до них закралося багато помилок, як мені здається, від поспіху переписувачів. Адже в них, як і в решті книг, також зустрічається багато маргінальних приміток, про які ми говорили в попередньому розділі, а крім того, є також деякі місця, які ні на якій іншій підставі не можна виправдати, як я зараз покажу. Але попередньо хочу зробити зауваження стосовно маргінальних читань цих книг, тому що, якщо погодитися з фарисеями, що маргінальні варіанти так само давні, як і самі автори цих книг, тоді необхідно буде сказати, що їх відмітили самі автори (якщо їх було декілька) з тієї причини, що вони знайшли самі хроніки (з яких переписували книги) недостатньо правильно написаними.

І хоча деякі помилки були очевидними, однак вони не наважилися виправити написане давніми предками. Та мені вже немає потреби докладно тут розглядати вдруге це питання. А тому переходжу до вказівки на те (eas indicandum), що не відмічено на берегах. Передусім, мені навіть важко сказати, скільки [помилок] закралося до глави 2-ї Ездри. Так, у вірші 64-му дається загальне число тих, хто за поколіннями перераховується у всій главі. Про них говориться, що всього їх було 42 360, однак, якщо скласти окремі суми, то виходить не більше 29 818.

Отже, помилка тут або в підсумку, або в окремих сумах. Але треба думати, що загальна сума, здається, зазначена правильно, тому що її, без сумніву, кожний утримував у пам'яті, як річ вікопомну, окремі ж суми не те. Вочевидь, якби помилка закралася в загальну суму, то вона враз була б помітна кожному і легко була б виправлена. І це повністю потверджується тим, що у Неємії в главі 7-й, де переписана ця глава з Ездри (звана родослівним переписом), як про це прямо мовиться у вірші 5-му тієї самої глави Неємії, загальна сума цілком узгоджується із [загальною] сумою «Книги Ездри». Окремі ж суми вельми відрізняються: деякі виявляються більшими, а деякі меншими, ніж у Ездри, а всі разом складають 31 089). Тому немає сумніву, що більше помилок закралося в окремі суми як «Книги Ездри», так і «Книги Неємії». Коментатори ж, які прагнуть узгодити ці очевидні суперечності, вигадують, виходячи з сили

свого розуму, все, що тільки можуть, а тим часом саме вони своїм схилянням перед літерами і словами Письма роблять (як уже вище ми нагадували) не що інше, як виставляють писарів Біблії на ганьбу, внаслідок чого вони здаються такими, що не вміють ні говорити, ні викладати по порядку того, що їм належало сказати. Більше того, вони нічого іншого не роблять, як тільки цілком затемнюють ясність Письма, бо якби всюди було дозволено тлумачити Письмо в їхній спосіб, то, звичайно, не було б жодного речення, в істинному сенсі якого ми могли б не сумніватися.

Але нема чого зупинятися на цьому. Я переконаний, що якби якийсь історик захотів наслідувати все те, що самі коментатори благочесно припускають стосовно писарів Біблії, то вони висміяли б його на різний лад. І якщо вони вважають лихословом того, хто говорить, що Письмо в деяких місцях містить помилки, то питається: яким іменем я назву тоді їх самих — тих, хто приплітає до Письма все що завгодно; хто до того принижує істориків священних книг, що про них думають як про людей, які без пуття базікають і все плутають; хто, нарешті, заперечує чіткий і очевидний зміст Письма? Адже що в Письмі очевидніше від того, що Ездра зі співробітниками брав по частинах у родовідному переписі, написаному в главі 2-й книги, названої його ім'ям, число всіх тих, які вирушили до Єрусалима, оскільки в окремих сумах повідомляється число не тільки тих, які могли вказати свою генеалогію, але й тих, які не могли

її вказати? Що, кажу, у Неємії (7:5) переконливіше від того, що він цей самий перепис просто списав.

Отож ті, хто пояснює це інакше, роблять не що інше, як заперечують справжній зміст Письма, а отже, і саме Письмо. Що ж стосується того погляду, ніби благочесно пристосовувати одні місця Письма до інших, то воістину це кумедне благочестя, тому що місця очевидні вони пристосовують до темних, а правильні — до неправильних і здорове псують протилежним. Я, однак, далекий від того, щоб називати їх, котрі не мають ніякого наміру лихословити, богохульниками, бо помилятися, звичайно, властиво людині. Але повертаюся до своєї мети. Крім помилок, які слід визнати в сумах родовідного розпису і Ездри, й Неємії, помічається також багато помилок у самих іменах родин. Більше того, багато помилок у самих генеалогіях, в історіях, і побоююсь, чи нема їх також і в самих пророцтвах. Так, пророцтво Єремії (глава 22) про Єхонію жодним чином, певно, не узгоджується з його історією (кінець «II книги Царів», «Книга Єремії» та «I книга Параліпоменон», 3:17, 18, 19), особливо слова останнього вірша тієї глави. Не бачу я також, на якій підставі він міг сказати про Седекію, чиї очі були вирвані, щойно він побачив умертвлення синів: *«У мирі помреш ти»* і далі («Книга Єремії», 34:5). Якщо пророцтва повинні тлумачитись після виконання, то слід було б змінити ці імена, і замість Седекії, здавалося б, треба взяти Єхонію і, навпаки, замість Єхонії — Седекію. Але це

надто парадоксально, і тому я вважаю доречним залишити питання як незрозуміле, головним чином тому, що коли тут і є якась похибка, то вона повинна бути приписана історикові, а не розглядатись як похибка у примірниках.

Що стосується інших помилок, про які я сказав, то не думаю відзначати їх тут, бо цим я міг би дуже втомити читача, тим більше що вони вже були помічені іншими. Бо р[абі] Соломон[47] внаслідок найочевидніших суперечностей, які він помітив у вищевказаних родоводах, змушений був висловитися такими словами, а саме (дивись його коментарі до «І книги Параліпоменон», 8): «*Що Ездра* (який, на його думку, написав книги «Параліпоменон») *називає синів Веніямина іншими іменами і його родовід виводить інакше, аніж ми маємо його в книзі* "*Буття*", *і що, нарешті, він більшу частину міст левітських вказує інакше, ніж Ісус, то це сталося тому, що він знайшов різноманітні оригінали*», і трохи нижче: «*Родовід Гаваона й інших двічі і нарізно списується тому, що Ездра знайшов багато різних розписів кожного родоводу і при списуванні їх ішов за найбільшим числом примірників, а коли число незгідних генеалогій було однаковим, тоді він списував примірники і тієї, і другої*».

Таким чином, він, безумовно, припускає, що книги ці були списані з оригіналів, недостатньо виправлених і не досить достовірних. Навіть самі коментатори, прагнучи узгодити тексти, вельми часто роблять

не що інше, як вказують причини помилок. Нарешті, я гадаю, що жодна людина при здоровому глузді не думає, що історики священних книг з наміром захотіли так написати, щоб вони здавалися суперечливими між собою на кожному кроці. Але, може, хто-небудь скаже, що таким чином я цілком відкидаю Письмо, бо так усі можуть запідозрювати, що воно скрізь помилкове. Але я, навпаки, показав, що я дбаю про Письмо, аби його чіткі й чисті місця не пристосовували до помилкових і не спотворювали. А через те, що деякі місця спотворені, не можна запідозрити те саме стосовно всіх [місць], адже ніколи не було жодної книги без помилок. Невже, питаю, хто-небудь підозрював з цієї причини, що книги в усьому помилкові? Звичайно, ніхто, особливо коли мова зрозуміла і думка автора ясно сприймається.

Цим я закінчив те, що хотів зауважити стосовно історії книг Старого Заповіту. Із цього ми легко робимо висновок, що до часів Макавеїв не було жодного канону священних книг. Ті ж, які тепер маємо, були відібрані з багатьох інших фарисеями Другого храму, які встановили й молитовні формули, і прийняті були тільки на підставі їхніх рішень[48]. Отож, хто хоче довести авторитет Святого Письма, той зобов'язаний довести авторитет кожної книги. І недостатньо довести божественність однієї, щоб робити висновок про божественність усіх, інакше слід твердити, що собор фарисеїв не міг помилитися при цьому виборі книг, чого ніхто ніколи

не доведе. Підставою ж, яка змушує мене твердити, що тільки фарисеї збирали книги Старого Заповіту і склали їх у канон священних книг, служить те, що в «Книзі Даниїла» (Остання глава, 2) пророкується воскресіння мертвих, яке садукеї заперечували, і те, що самі фарисеї в Талмуді чітко говорять про це. А саме: у главі 2-й, аркуш 30, сторінка 2 трактату «Шабат» мовиться: «*Сказав р. Юда від імені Рава: намагалися мудреці приховати* "*Книгу Екклізіястову*", *тому що слова її суперечать словам Закону* (NB: Книзі Закону Мойсея). *Тому що вона згідно з Законом починається і згідно з Законом закінчується*». А трохи нижче: «*І також книгу* "*Приповістей*" *намагалися приховати*» тощо. І, нарешті, в тому ж трактаті, в главі 1-й, аркуш 13, сторінка 2: «*Напевно називай з прихильністю того мужа, ім'я якому Хананія, син Хізкії; бо якби не він, то* "*Книга Єзекіїля*" *була б прихована, тому що слова її суперечили словам Закону*». З цього вельми переконливо випливає, що знавці Закону радили раду про те, які книги слід прийняти як священні і які виключити. Отож, хто хоче увірувати в авторитет усіх книг, той хай знову повертається до обговорення і вимагає звіту щодо кожної.

А тепер слід було б дослідити і книги Нового Заповіту таким же чином. Але оскільки я чую, що це зроблено людьми, вельми обізнаними як у науці, так особливо і в мовах, і оскільки я не маю належного знання грецької мови, щоб наважитись узятися за цю справу, і, нарешті, оскільки до нас не дійшли примірники книг, які

були написані гебрейською мовою, то я утримаюся від цієї праці. І все ж те, що ближче всього стосується мого завдання, я думаю відзначити. Але про це — в наступному розділі.

Розділ XI

ДОСЛІДЖУЄТЬСЯ, ЧИ НАПИСАЛИ АПОСТОЛИ СВОЇ «ПОСЛАННЯ» ЯК АПОСТОЛИ І ПРОРОКИ, А ЧИ ЯК УЧИТЕЛІ; А ПОТІМ ПОКАЗУЄТЬСЯ ОБОВ'ЯЗОК АПОСТОЛІВ

Ніхто з тих, хто читав Новий Заповіт, не може сумніватися щодо того, що апостоли були пророками. Але, оскільки пророки не завжди говорили згідно з одкровенням, а навпаки, дуже рідко (як ми показали в кінці 1-го розділу), то сумніватися щодо того, чи писали апостоли «Послання» як пророки (згідно з одкровенням і висловленим наказом, як Мойсей, Єремія та інші), а чи як приватні особи або вчителі, ми можемо. Тим більше що в «І посланні до коринтян» (14:6) Павло вказує два типи проповідування: одне — на підставі одкровення, друге — на підставі пізнання. І тому, кажу, сумніватися щодо того, чи пророкують апостоли в «Посланнях», а чи вчать, можна. Але якщо ми забажаємо звернути увагу на стиль «Послань», то знайдемо, що він дуже відмінний від стилю пророцтва. Так, у пророків вельми вживано було свідчити всюди, що вони говорять за вказівкою

Бога, а саме: «*каже Господь Бог*», «*говорить Бог Саваот*», «*наказ Господа Бога*» тощо.

І це, певно, мало місце не тільки в публічних промовах пророків, але й у листах, які містили одкровення, як видно з листа Іллі, написаного Йораму («ІІ книга Параліпоменон», 21:12). Він також починає: «*Так говорить Господь*». Але в «Посланнях апостолів» ми нічого подібного не читаємо, а навпаки, в «І посланні до коринтян» (7:40) Павло говорить, керуючись своїм судженням. У вельми багатьох місцях зустрічаються навіть форми вислову, властиві душі, яка вагається і знічена, наприклад, у «Посланні до римлян» (3:28): «*Отож, ми визнаємо*», і в главі 8, вірш 18: «*Бо я думаю*», і багато чого подібного до цього. Крім того, зустрічаються інші форми висловлювань, дуже далекі від пророчого авторитету, а саме: «*А це говорю вам як раду, а не як наказ*» («І послання до коринтян», 7:6), «*Даю раду як той, хто одержав від Господа милість бути вірним*» (7:25), і багато інших у цьому роді. Треба відзначити, що, коли у вищезазначеній главі Павло говорить, що він має чи не має веління або наказ Божий, він розуміє під цим не веління чи наказ, даний йому Богом, але тільки заповіді Христові, викладені ним на горі учням. Крім того, якщо ми звернемо також увагу на спосіб, у який апостоли передають у цих «Посланнях» євангельське вчення, то побачимо, що він також дуже відрізняється від способу пророків. Бо апостоли всюди роблять умовиводи, а тому здається, що не

пророкують, а розмірковують. Пророцтва ж, навпаки, містять одні тільки догмати і рішення, тому що в них постає Бог, який ніби промовляє, не робить висновку, а вирішує, відповідно до абсолютної могутності своєї природи, та й тому також, що авторитет пророка не дозволяє робити висновку. Адже всякий, хто бажає підкріпити свої догмати розумом, тим самим піддає їх вільній критиці кожного.

І Павло, оскільки він висновує, напевно, робив це. В «І посланні до коринтян» (10:15) він говорить: «*Кажу, як розумним; судіть самі, що кажу я*». І, нарешті, тому, що пророки, як ми показали в главі 1-й, сприймали явлені речі, не вдаючись до сили природного світла, тобто не роблячи умовиводів. І хоча в п'яти книгах Мойсея деякі положення, напевно, виводяться за посередництвом умовиводу, однак, хто заглиблюється в них, той побачить, що вони жодним чином не можуть розглядатися як вирішальні докази. Наприклад, коли Мойсей у «Повторенні Закону» (31:27) сказав ізраїльтянам: «*Бо ще сьогодні, коли я живу з вами, ви були неслухняні Господеві, а тим більш будете по смерті моїй*», — то жодним чином не треба розуміти, що Мойсей хоче за допомогою доказів переконати ізраїльтян у тому, що їм після його смерті необхідно ухилятися від істинного пошанування Бога, адже доказ був би неправдивим, і це можна довести з самого Письма. Бо ізраїльтяни виявляли стійкість за життя Ісуса і старійшин, а потім за життя Самуїла, Давида, Соломона та інших. Тому

наведені слова Мойсея є тільки моральним висловом, яким він у риторичній формі (яка дала йому можливість жвавіше уявити подію) провіщає майбутнє відпадіння народу. Підставою ж, чому я не кажу, що Мойсей сказав це сам від себе з метою явити народові своє пророкування правдоподібним, а не за одкровенням, як пророк, є те, що у вірші 21-му тієї ж глави розповідається, що Бог відкрив Мойсееві це ж саме в інших словах. Мойсея, звичайно, не треба було за допомогою правдоподібних доказів запевняти стосовно цього пророкування і рішення Божого, але необхідно було, щоб воно чітко поставало в його уяві, як ми показали в главі 1-й. А цього найлегше можна було досягти, показуючи нинішню впертість народу, яку він часто відчував, як майбутню.

І подібним чином треба розуміти всі докази Мойсея, які трапляються в п'яти книгах, тобто що вони не були вилучені із скарбниці розуму, але є тільки способом говорити, завдяки якому він рішення Бога краще висловлював і жваво уявляв. Однак я не хочу абсолютно заперечувати, що пророки могли аргументувати на підставі одкровення. Але я тверджу тільки, що чим правильніше пророки аргументують, тим більше їхнє пізнання (яке вони мають про предмет одкровення) наближається до природного. А що пророки мають надприродне пізнання, ми довідуємося головним чином саме з того, що вони висловлюють чисті догми, або рішення, або сентенції. Тому найбільший пророк Мойсей і не вживав

жодного законного доказу. І навпаки, припускаю, що довга дедукція й аргументації Павла, які зустрічаються в «Посланні до римлян», жодним чином не були написані па підставі надприродного одкровення.

Таким чином, у апостолів як манера говорити, так і манера міркувати в «Посланнях» вельми чітко виказує, що вони були написані не внаслідок одкровення і божественного наказу, а тільки на підставі природного судження самих апостолів і не містять нічого, крім братніх застережень, змішаних із висловлюваннями поштивості, з якою, звичайно, пророчий авторитет цілком несумісний. Як, наприклад, відоме вибачення Павла в «Посланні до римлян» (15:15): «*А писав я вам почасти трохи сміливіше*». Можемо також зробити той самий висновок і з того, що ми ніколи не читаємо, щоб апостолам було велено писати, але тільки проповідувати, куди б вони не йшли, і сказане потверджувати знаменнями. Бо їхня присутність і знамення, безумовно, вимагалися для навернення поган до релігії і для утвердження їх у ній, як сам Павло в «Посланні до римлян» (1:11) прямо вказує: «*Бо прагну вас бачити, щоб подати вам якого дару духовного для зміцнення вас*». Але тут можна було б заперечити, що ми таким же чином могли б зробити висновок, що апостоли і не проповідували як пророки. Бо коли вони йшли проповідувати до того чи іншого місця, то робили це не внаслідок прямого наказу, як колись пророки. Ми читаємо в Старому Заповіті, що Йона пішов проповіду-

вати до Ніневії, і в той же час читаємо, що він туди був навмисне посланий і що йому було відкрито те, що він повинен був там проповідувати. Також і про Мойсея докладно розповідається, що він вирушив до Єгипту як посланець Бога, і в той же час йому було загадано, що сказати ізраїльському народові і царю-фараону і які знамення зробити перед ними для того, щоб йому повірили. Ісая, Єремія, Єзекіїль одержали спеціальні накази проповідувати ізраїльтянам.

Та, зрештою, пророки не проповідували нічого, про що Письмо не засвідчувало б, що вони одержали це від Бога. Але про апостолів, коли вони йшли проповідувати в те чи інше місце, ми в Новому Заповіті нічого подібного, за дуже нечисленними винятками, не читаємо. Навпаки, знаходимо деякі місця, які прямо вказують, що апостоли за власним рішенням вибирали місцевості для проповіді. Взяти, наприклад, відому суперечку Павла з Варнавою, яка призвела до сварки (про що дивись «Дії», 15:37, 38 тощо), а також те, що часто вони марно пробували йти в те чи інше місце, як той же Павло в «Посланні до римлян» (1:13), свідчить, а саме: «*Багато разів мав я замір прийти до вас, але мені перешкоджувано*», і в 15:22: «*Тому часто я мав перешкоди, щоб прибути до вас*», і, нарешті, в останній главі «І послання до коринтян», вірш 12: «*А щодо брата мого Аполлоса, то я дуже благав був його, щоб прийшов до вас з братами, та охоти не мав він прибути тепер, але прийде, як матиме час відповідний*», і далі. Тому як із цих форм

висловлювання і з суперечки поміж апостолами, так і з того, що Письмо, коли апостоли йшли кудись проповідувати, не свідчить про них, як про давніх пророків, що вони йшли за наказом Бога, я повинен був зробити висновок, що апостоли проповідували як учителі, а не як пророки. Щоправда, це питання ми легко вирішимо, тільки-но звернемо увагу на різницю щодо покликання апостолів і старозавітних пророків. Бо останні не були покликані проповідувати і пророкувати всім народам, але тільки деяким, особливим, і тому вимагали висловленого і особливого наказу для кожного. Апостоли ж були покликані проповідувати без винятку всім і всіх навертати до віри.

Таким чином, хоч би куди вони йшли, вони дослухалися наказу Христа, і для них не треба було, щоб, перш ніж іти, речі, які належало проповідувати, були відкриті їм самим, тобто учням Христа, яким він сам сказав: «*А коли видаватимуть вас, не журіться, як або що говорити: тієї години буде вам дане, що маєте ви говорити*» («Євангеліє від Матвія», 10:19). Отже, ми робимо висновок, що апостоли мали особливе одкровення тільки стосовно того, що вони проповідували усно і в той же час потверджували знаменнями (дивись те, що ми показали на початку 2-го розділу). А що вони просто вчили письмово чи усно (не вдаючись для доказу ні до яких знамень), то вони говорили чи писали на підставі пізнання (тобто природного), дивись про це «І послання до коринтян» (14:6). І тут нас не обтя-

жує та обставина, що всі «Послання» починаються із засвідчення апостольства, бо апостолам, як я невдовзі покажу, була дана не тільки сила для пророкування, але й І був даний] авторитет для навчання. На цій підставі ми й припускаємо, що вони писали свої «Послання» як апостоли. З цієї причини кожний і починав із засвідчення свого апостольства. Або, можливо, для того, щоб легше схилити на свій бік розум читача і збудити увагу, вони хотіли передусім свідчити, що вони є ті, які стали відомі всім вірним своїми проповідями і які, вдаючись до прозорих свідчень, показали, що вони вчать істинної віри і шляхів до спасіння.

Бо все, що говориться в цих «Посланнях» про покликання апостолів і про святий і божественний Дух, який вони мали, відноситься, на мою думку, до їхніх проповідей, які вони проголошували, за винятком тільки тих місць, де Дух Божий, чи Дух Святий, береться у значенні здорової, блаженної і Богові присвяченої душі (про це ми говорили у 1-му розділі). Наприклад, в «І посланні до коринтян» (7:40) Павло говорить: «*Блаженніша вона, коли так позостанеться за моєю порадою, бо міркую, що й я маю Божого Духа*». Тут під Духом Божим він розуміє свою власну душу, як показує сам зміст промови. Бо він хоче |сказати] таке: вдову, яка не хоче вдруге виходити заміж, я вважаю блаженною; і якщо я вирішив жити безшлюбним, — думаю, я також блаженний.

Зустрічаються й інші, подібні ж місця, які наводити тут я вважаю зайвим. Отже, оскільки треба твер-

дити, що «Послання» апостолів були продиктовані тільки природним світлом, то слід подивитися тепер, яким чином апостоли на підставі тільки природного пізнання могли вчити речей, які його не стосуються. Але якщо ми звернемо увагу на те, що ми говорили стосовно тлумачення Письма в 7-му розділі цього трактату, то жодних труднощів для нас тут не буде. Бо хоч те, що є в Біблії, здебільшого переважає наше розуміння, однак ми можемо впевнено розмірковувати про це, тільки не допускаючи ніяких інших принципів, крім тих, які запозичуються із самого Письма. Точно таким же чином і апостоли з речей, які вони бачили, і про які чули, і які, нарешті, вони спізнали внаслідок одкровення, могли робити висновок і міркувати багато про що, могли вчити того людей, якщо була їхня ласка. Потім, хоч релігія, в тому вигляді, в якому вона проповідувалася апостолами, тобто у вигляді оповіді про історію Христа, не входить до компетенції розуму, одначе суть її (яка складається головним чином із моральних правил, а також і всього вчення Христа) кожний може легко засвоїти за допомогою природного світла.

Нарешті, для того щоб релігію, яку раніше потверджували знаменнями, пристосовувати до звичного розуміння людей, так щоб кожний легко приймав її серцем, апостоли не потребували надприродного світла. Не потребували вони його також і для того, щоб напучувати людей. Мета «Послань» у цьому й полягає,

а саме: в навчанні й напученні людей тим шляхом, який кожен із апостолів вважав найкращим для утвердження їх у вірі. І тут слід зауважити те, що ми говорили трохи раніше, а саме: що апостоли не тільки одержали силу для проповідування історії Христа як пророки, тобто потверджуючи його знаменнями, але, крім того, дістали і владу вчити й напучувати тим шляхом, який кожен вважав найкращим. На цей подвійний дар Павло в «ІІ посланні до Тимофія» (1:11) прозоро вказує такими словами: «*Я був настановлений за проповідника, апостола й учителя*». І в «І посланні» до нього ж (2:7): «*Я поставлений був за проповідника та за апостола, — правду кажу, не обманюю, — за вчителя поганів у вірі та в правді*». Цим, кажу, він чітко показує покликання того й іншого, тобто апостольства й учительства. А про владу напучувати кого і коли б він не захотів, Павло в «Посланні до Филимона», вірш 8, говорить таким чином: «*Хоч я маю велику відвагу в Христі подавати накази тобі про потрібне*» і далі. Тут слід відзначити, що коли те, що треба було наказати Филимонові, Павло одержав від Бога як пророк і як пророк повинен був наказувати, тоді йому аж ніяк не можна було б міняти наказ на прохання. Тому обов'язково треба розуміти, що він[49] говорить про свободу напучення, якою він володів як учитель, а не як пророк.

Однак, якщо ми не хочемо вдаватися по допомогу до розуму, який точно вчить, що той, хто має владу навчати, має також владу обирати спосіб, який він хоче, то зі

сказаного ще недостатньо чітко випливає, що апостоли могли обирати спосіб навчання, який кожному уявлявся найкращим, але випливає тільки, що вони з обов'язку апостольства були не тільки пророками, але й учителями. Але краще буде довести всю справу тільки на основі Письма. Адже з нього ясно видно, що кожний з апостолів обирав окремий спосіб, а саме — з таких слів Павла в «Посланні до римлян» (15:20): «*Пильнував я звіщати Євангеліє не там, де Христове Ім'я було знане, щоб не будувати на основі чужій*». Звичайно, якщо у всіх був один і той самий спосіб навчання і всі творили християнську релігію на одній і тій же основі, то Павло жодним чином не міг називати основи іншого апостола чужими, тому що вони у нього були ті ж самі. Але оскільки він називає їх чужими, то з необхідністю слід зробити висновок, що кожний зводив релігію на різній основі, і з апостолами в їх учительській діяльності трапилося те саме, що буває і з іншими вчителями, які мають свій, особливий метод навчання: вони завжди сильніше бажають вчити тих, які зовсім неосвічені і які мов і наук, навіть математичних, щодо істинності яких ніхто не має сумніву, ні в кого іншого не починали вчитися.

Потім, якщо ми проглянемо з деякою увагою самі «Послання», то побачимо, що апостоли в самій релігії, звичайно, згідні, в основах же її вельми розходяться. Бо Павло, бажаючи утвердити людей у вірі й показати їм, що спасіння залежить тільки від ласки Бога, вчив, що ніхто не може величатися ділами, але тільки вірою, і що

ніхто ділами не виправдається («Послання до римлян», 3:27, 28), і далі він наводить усе славетне вчення про визначення наперед (praedestinatio). Яків же в своєму «Посланні», навпаки, вчить, що людина виправдовується ділами, а не вірою тільки (його «Послання», 2:24), і, пропустивши всі ті розмірковування Павла, викладає все вчення релігії дуже коротко. Нарешті, безумовно, від того, що апостоли створювали релігію на різних основах, відбулися численні суперечки і єресі, які вже від часів апостольських неперервно роздирали церкву і, звичайно, будуть вічно її роздирати, доки, нарешті, релігія колись не відокремиться від філософських умовиводів і не зведеться до дуже небагатьох і найпростіших догм, що їх Христос навчив своїх учнів. Для апостолів це було неможливо, тому що Євангеліє не відоме було людям. І тому, щоб новизна його вчення не дуже вражала їхній слух, вони пристосовували його, наскільки це було можливо, до духу людей свого часу («І послання до коринтян», 9:19, 20 і далі) і будували вчення на основах найвідоміших і прийнятних у тодішні часи. А тому ніхто з апостолів не філософував більше за Павла, який був покликаний для проповідування поганам. Інші ж, які проповідували юдеям, тобто людям, які зневажали філософію, також підлаштовувалися до їхнього характеру (дивись про це «Послання до галатів», 2:11 і далі) і вчили релігії, позбавленої філософських умовиводів. Щасливим же воістину був би тепер наш вік, якби ми бачили її [філософію] вільною і від усяких забобонів.

Розділ XII

ПРО ПРАВДИВЕ СВІДЧЕННЯ БОЖЕСТВЕННОГО ЗАКОНУ; І НА ЯКІЙ ПІДСТАВІ ПИСЬМО НАЗИВАЄТЬСЯ СВЯТИМ; І НА ЯКІЙ ПІДСТАВІ — СЛОВОМ БОЖИМ; НАРЕШТІ, ПОКАЗУЄТЬСЯ, ЩО ВОНО (ОСКІЛЬКИ МІСТИТЬ СЛОВО БОЖЕ) ДІЙШЛО ДО НАС НЕУШКОДЖЕНИМ

Ті, хто приймає Біблію такою, якою вона є, за Письмо Боже, послане людям з неба, без сумніву, кричатимуть, що я вчинив гріх проти Святого Духа, а саме: твердячи, що це слово Боже містить помилки, пропуски, підробки і не узгоджується само з собою, і що ми маємо тільки уривки з нього, і, нарешті, що оригінал договору Божого, укладеного з юдеями, загинув. Але якби вони захотіли обміркувати сам предмет, то, я не маю сумніву, вони враз перестали б кричати. Бо як сам розум, так і висловлювання пророків і апостолів чітко говорять, що вічне слово, і договір Бога, і правдива релігія божественно накреслені в серцях людей, тобто в людській душі, і що вони є правдивим свідченням Божим, яке Бог скріпив своєю печаткою, тобто ідеєю про себе, як відображенням своєї божественності. Письмово, у вигляді Закону, релігія була передана першим юдеям саме тому, що вони в той час вважалися ніби дітьми. Але пізніше Мойсей («Повторення Закону», 30:6) і Єремія (31:33) звістували їм, що настане час, коли Бог напише свій Закон у їхніх

серцях. Тому тільки юдеям, і особливо садукеям, личило колись стояти за Закон, написаний на скрижалях, але аж ніяк не тим, у кого він написаний в душі.

Отже, хто побажає заглибитися в це, той не знайде у вищесказаному нічого, що суперечило б слову Божому, або правдивій релігії і вірі, чи що могло б їх послабити, але навпаки, знайде, що ми її підкріплюємо, як ми це й показали в кінці десятого розділу. І якби це було не так, то я вирішив би зовсім змовчати про це, навіть охоче припустив би, аби уникнути всіляких труднощів, що в Письмі приховані найглибші таємниці. Але оскільки звідси виникли нестерпні забобони та інші вельми згубні прикрощі, про які я говорив у вступі до сьомого розділу, то я вважаю, що їх не можна залишати без уваги, особливо тому, що релігія не потребує жодних забобонних прикрас, а навпаки, вона позбувається свого блиску, коли прикрашається подібними вигадками. Але, скажуть, хоч божественний Закон і написаний у серцях, однак Письмо є словом Божим, і тому сказати про Письмо, що воно уривчасте і спотворене, так само не дозволено, як і про слово Боже. Я ж, навпаки, побоююся, чи не надто вони прагнуть бути святими і чи не перетворюють *вони* релігію на забобони: чи не починають вони шанувати як слово Боже зображення й відбитки, тобто папір і чорнило. Бо я знаю, що я нічого негідного щодо Письма чи слова Божого не мовив: я не стверджував нічого такого, правдивість чого я не довів би найочевиднішими доказами, і тому, звичайно,

можу твердити, що нічого нечестивого (чи такого, що відгонить нечестям) не сказав.

Зізнаюся, що деякі світські люди, яких релігія обтяжує, можуть із цього зробити висновок про свободу грішити і можуть без усякої підстави (тільки аби потурати бажанню) зробити звідси висновок, що Письмо всюди містить помилки, підробки, а отже, і не має жодного авторитету. Але допомогти таким людям неможливо згідно з тією ходячою істиною, що нічого не можна сказати настільки правильно, щоб сказане не можна було спотворити дурним тлумаченням. Ті, хто хоче потурати бажанням, можуть легко знайти якийсь привід. І ті, в кого колись були справжні оригінали, ковчег Заповіту, навіть самі пророки й апостоли, були не кращими і слухалися не більше. Але всі, як юдеї, так і погани, завжди були одні й ті ж, і доброчестя у всякий вік було дуже рідкісним. Хоча, щоб усунути всяке непорозуміння, треба показати тут, на якій підставі Письмо чи будь-який неживий предмет повинні бути названі священними і божественними. Потім пояснимо, що таке насправді слово Боже, і покажемо, що воно міститься не в певному числі книг, і, нарешті, що Письмо (оскільки воно вчить того, що є необхідним для послуху та спасіння) не могло бути зіпсованим. Бо з цього всякий легко одержить можливість судити про те, що ми нічого не сказали проти слова Божого і ніякого місця не приділили нечестю.

Священним і божественним називається те, що призначене для вправляння в побожності й релігії.

Предмет доти буде священним, доки люди побожно ставитимуться до нього. Якщо ж вони перестають бути благочесними, то одночасно і предмет також перестає бути священним. А якщо його призначать для звершення нечестивих справ, тоді те саме, що раніше було священним, стає нечестивим і поганим. Наприклад, якесь місце було назване патріархом Яковом *«дім Божий»*, тому що там він ушанував Бога, який відкрився йому, але пророками те саме місце було назване *«дім неправди»* — дивись Амоса (5:5) і Осію (10:5), тому що ізраїльтяни внаслідок постанов Єровоама зазвичай приносили там жертви ідолам. Інший приклад, який вельми ясно показує справу: слова мають певне значення тільки завдяки вживанню, і якщо згідно з цим уживанням вони розміщені таким чином, що люди при читанні їх прихиляються до благочестя, тоді ті слова, а також книга, написана з таким розподілом слів, буде священна. Але якщо пізніше ці слова виходять з ужитку настільки, що втрачають усяке значення, чи коли книгою цілком нехтують — чи внаслідок лихого умислу, чи тому, що в ній не мають потреби, — тоді і слова, і книга не матимуть жодної користі й жодної святості. Нарешті, якщо ті слова розміщуються інакше чи переважить звичай застосовувати їх у протилежному значенні, тоді і слова, й книги, колись священні, будуть непристойними і нечестивими.

З цього випливає, що поза душею абсолютно нема нічого священного, чи непристойного, чи нечестиво-

го, але буває тільки стосовно неї. Це також дуже чітко випливає з багатьох місць Письма. Наведемо один-два приклади: Єремія (7:4) говорить, що юдеї його часу неправдиво називали храм Соломона храмом Божим, бо, як сам він продовжує в тій самій главі, найменування «Божий» можна було прикладати до того храму тільки доти, доки його відвідують люди, які шанують його і захищають справедливість. Якщо ж його будуть відвідувати вбивці, злодії, ідоловірці й інші злочинні люди, тоді він радше яма для злочинців. Що сталося з ковчегом Заповіту? Письмо про це нічого не розповідає, з чого я часто дивувався. Однак відомо те, що він був спалений із храмом, хоча у гебреїв не було нічого більш священного і більш шанованого. На цій підставі, отож, Письмо доти священне, а його слова божественні, доки воно спонукає людей до благоговіння перед Богом. Але якщо люди ним цілком нехтують, як колись юдеї, то воно нічого, крім паперу і чорнила, [собою] не являє і цілком профанується ними та піддається псуванню. І тому, якщо воно спотворюється, гине слово Боже, подібно до того, як за часів Єремії помилково говорили, що в полум'ї загинув храм, який у той час був неначе храмом Бога. Це сам Єремія (8:8) говорить і про Закон, бо він докоряє безбожникам свого віку таким чином: «*Як ви скажете:* "*Ми мудреці, і з нами Господній Закон?*" *Ось справді брехнею вчинило його брехливе писарське писальце!*» — тобто ви брехливо говорите, ніби ви (хоч Письмо і є у вас) маєте Закон Божий, після того як ви зробили його недійсним.

Також, коли Мойсей розтрощив перші скрижалі, він не слово Боже кинув у гніві з рук і розбив (бо хто міг би запідозрити це щодо Мойсея стосовно слова Божого), але тільки камені. Вони досі хоч і були священними, тому що на них був написаний Заповіт, за яким юдеї зобов'язувалися слухатися Бога, однак у ту мить у них зовсім не було ніякої святості, тому що юдеї внаслідок поклоніння тельцеві зробили той Заповіт недійсним. З тієї ж самої причини могли загинути й інші скрижалі з ковчегом Заповіту. Отож таким чином міг цілком загинути справжній оригінал божественного Заповіту, предмет найсвященніший із усіх. Тому й не дивно, якщо тепер не існує перших оригінальних книг Мойсея; і не дивно, що з книгами, які ми маємо, трапилося те, про що ми вище говорили. А відтак хай перестануть звинувачувати в безчесті нас, які нічого проти слова Божого не сказали і його не осквернили, але хай обернуть гнів, якщо у них може бути справедливий гнів, на давніх, чий гріх осквернив і попсував Божий ковчег Заповіту, храм, Закон і всю святиню. Нарешті, якщо вони, згідно з відомим висловом апостола в «II посланні до коринтян» (3:3), мають у собі листа Божого, написаного не чорнилом, але Духом Божим, і не на скрижалях кам'яних, а на тілесних скрижалях серця, то хай перестануть шанувати літеру і так піклуватися про неї. Думаю, що я достатньо пояснив цим, у якому сенсі Письмо слід вважати Святим і божественним.

Тепер слід подивитися, що особливого треба розуміти під *«дебар Єгова»* (слово Боже). *«Дебар»* означає *слово, мова, указ* і *річ.* А на якій підставі по-гебрейськи мовиться про якусь річ, що вона Божа і стосується Бога, ми показали в 1-му розділі. А звідси легко збагнути, що розуміється в Письмі під словом Божим, мовою, наказом і річчю. Отож нема потреби все повторювати тут, а також і те, що ми показали в розділі 6 про чудеса в 3-му пункті. Достатньо лише вказати на предмет, щоб краще зрозуміти те, що ми хочемо сказати тут про це. Саме слово Боже, коли воно проповідується про якийсь предмет, який не є сам Бог, означає, власне, той божественний Закон, про який ми говорили в розділі 4-му, тобто релігію, спільну всьому людському родові, чи загальну. Дивись про це у Ісаї (1:10 і далі), де він учить істинного способу життя, який полягає, звичайно, не в церемоніях, а в любові і в праведному дусі, і такий спосіб життя він називає Законом і словом Божим. Потім воно в переносному значенні (metaphorice) означає самий порядок природи і долю (fatum) (тому що це справді залежить од вічного рішення божественної природи і випливає з нього), і особливо те, що в цьому порядку пророки передбачили, тому що вони сприймали майбутні події не через природні причини, а як зволення і рішення Бога. Потім воно застосовується також для позначення всякого наказу кожного пророка, оскільки він сприйняв його завдяки особливій своїй силі чи пророчому дару, а не через силу загаль-

ного природного світла, і це головним чином тому, що пророки справді зазвичай представляли Бога ніби законодавцем, як ми це показали в розділі 4.

Отож Письмо називається словом Божим з трьох причин, а саме: тому, що воно вчить правдивої релігії, вічним джерелом якої є Бог. А ще тому, що пророкування про майбутні події воно викладає як рішення Божі. І, нарешті, тому, що ті, хто насправді були його авторами, здебільшого вчили, керуючись не загальним природним світлом, а якимось їм самим властивим, і вводили Бога, який проголошує ці слова. І хоча, крім цього, в Письмі міститься багато чисто історичного матеріалу, який розуміється за допомогою природного світла, однак воно одержує назву від вищого (a potiore). І ми легко розуміємо звідси, в якому значенні можна розглядати Бога як автора Біблії, саме з причини істинної релігії, яка в ній викладається, а не тому, що він хотів повідомити людям певне число книг. Далі, звідси ми можемо також довідатися, чому Біблія розподіляється на книги Старого й Нового Заповіту. Це, звичайно, тому, що до пришестя Христа пророки зазвичай проповідували релігію як вітчизняний Закон і як наслідок договору, укладеного в часи Мойсея. Після пришестя Христа апостоли проповідували її всім як загальний Закон і як наслідок тільки страждань Христа, а не для того, щоб книги розрізнялися вченням; не для того, щоб вони були написані як свідчення (syngrapha) договору; і не для того, зрештою, щоб загальна релігія

(religio catholica), яка найбільш природна, була новою, якщо не брати до уваги людей, які не знали її. *«Воно в світі було,* — говорить євангеліст Іван (1:10), — *але світ не пізнав його».*

Отже, якби у нас було менше книг як Старого, так і Нового Заповіту, ми все ж таки не були б позбавлені слова Божого (під яким, власне, розуміється, як ми вже говорили, правдива релігія). Так само, як ми не думаємо, що позбавлені його тепер, хоч і не маємо багатьох інших вельми важливих творів, як то книги Закону (яку побожно зберігали як оригінал Заповіту в храмі). А крім того, книги про війни, літописи і багато чого ще, з яких були запозичені й зібрані книги, які є в нас у Старому Заповіті.

І це потверджується, крім того, багатьма підставами. 1) Тому що книги того і другого Заповіту були написані не за нарочитим наказом в один і той самий час для всіх віків, але випадково, для деяких людей (і до того ж дивлячись на те, як цього вимагали час і їхній спеціальний зміст), як переконливо засвідчують пророки (які закликали для напучення безбожників свого часу), а також і послання апостолів. 2) Тому що одна справа зрозуміти Письмо і думки пророків, а інша — думку Бога (mens Dei), тобто саму істину речі (veritas rei), як це випливає з показаного нами в розділі 2-му про пророків. У розділі 6-му ми показали, що це має місце також в історичних оповідях про чудеса. Але про місця, де мовиться про істинні релігію і правди-

ве доброчинство, цього не можна сказати. 3) Тому що книги Старого Заповіту були вибрані з багатьох і, нарешті, були зібрані та схвалені собором фарисеїв, як ми показали в розділі 10-му. Книги ж Нового Заповіту також були прийняті в канон за рішенням деяких соборів. І за їх же рішеннями багато інших книг, які багато хто вважав за священні, були відкинуті як неправдиві. Але члени цих соборів (як фарисейського, так і християнського) були не з пророків, а тільки із вчителів та знавців. І, однак, із необхідністю слід визнати, що вони в цьому виборі взяли за норму слово Боже. А відтак, перш ніж схвалити всі книги, вони неодмінно повинні були мати поняття про слово Боже. 4) Тому що апостоли писали не як пророки, але як учителі (як ми в попередньому розділі сказали) і обрали той шлях до навчання, який вони вважали найлегшим для учнів, що їх вони бажали тоді навчити. Із цього випливає, що в «Посланнях» (про що в кінці попереднього розділу ми й зробили висновок) міститься багато такого, без чого ми тепер стосовно релігії можемо обійтися. 5) Нарешті, тому що в Новому Заповіті є чотири євангелісти. Хто повірив би, що історію про Христа Бог захотів розповісти і письмово повідомити людям чотириразово? І хоча в одного євангеліста є дещо, чого нема в іншого, і один часто допомагає розуміти іншого, однак звідси не слід робити висновок, що все, що розповідається в цих чотирьох євангелістів, необхідно було знати, і що Бог обрав їх писати з метою кращого розуміння історії

про Христа. Бо кожний проповідував своє Євангеліє в певному місці, і кожний записав те, що проповідував, і до того ж безхитрісно, з метою переконливо розповісти про Христа, а не з метою пояснення інших євангелістів. Якщо тепер завдяки їхньому взаємному зіставленню вони інколи легше й краще розуміються, то це відбувається випадково і тільки в небагатьох місцях. Якби ці місця й були невідомі, історія, проте, була б однаково зрозуміла, і люди були б не менше блаженні.

Цим ми показали, що Письмо тільки стосовно релігії чи стосовно універсального божественного Закону називається, власне, словом Божим. Тепер залишається показати, що воно у власному значенні цього слова не містить помилок, спотворень і недомовок. Але я називаю тут помилкою, спотворенням і недомовкою те, що написано і сконструйовано настільки неправильно, що знайти сенс мови на підставі практики мови чи вивести цей сенс тільки з Письма неможливо. Бо я не хочу стверджувати, що Письмо, оскільки воно містить божественний Закон, завжди зберігало одні й ті ж значки над літерами, одні й ті ж літери і, нарешті, одні й ті ж слова (доводити це я лишаю масоретам і тим, хто забобонно шанує літеру). Але я стверджую тільки те, що сенс, стосовно якого лише й може бути названа якась мова божественною, дійшов до нас неспотвореним, хоча б ми й гадали, що слова, якими він первісно був виражений, часто зазнавали змін. Бо це, як ми сказали, аж ніяк не применшує божественності Письма.

Розділ XIII

ПОКАЗУЄТЬСЯ, ЩО ПИСЬМО ВЧИТЬ ЛИШЕ НАЙПРОСТІШОГО І, КРІМ ПОСЛУХУ, НІЧОГО ІНШОГО, І СТОСОВНО БОЖЕСТВЕННОЇ ПРИРОДИ ВОНО ВЧИТЬ ТІЛЬКИ ТОГО, ЩО ЛЮДИ МОЖУТЬ НАСЛІДУВАТИ ВІДОМИМ СПОСОБОМ ЖИТТЯ

У другому розділі цього трактату ми показали, що пророки мали тільки особливу силу уяви, але не розуміння, і що Бог жодних філософських таємниць їм не відкривав, але тільки найпростіші речі, і що він пристосовувався до міркувань, раніше засвоєних ними. Ми показали потім, у п'ятому розділі, що Письмо передає і вчить про речі таким чином, яким вони легше за все можуть бути сприйняті кожним. А саме: воно лише просто говорить про речі, але не виводить і не складає їх за допомогою аксіом і визначень. А щоб викликати віру до себе, воно потверджує сказане тільки практикою (experientia), тобто чудесами та історичними подіями. Останні також викладаються в такому стилі і таких висловах, за допомогою яких найвільніше можна впливати на дух простолюду (дивись про це в шостому розділі те, що доводиться в 3-му пункті). Нарешті, ми показали в сьомому розділі, що трудність розуміння Письма полягає тільки в мові, а не у вищості доказу (subliminale argumenti). До цього приєднується те, що пророки проповідували не знавцям, а абсолютно всім юдеям, а апо-

столи зазвичай викладали євангельське вчення в церквах, де збиралися всякі люди.

З цього всього випливає, що вчення Письма містить не вивищені споглядання і не філософські питання, а тільки найпростіші речі, які можуть бути сприйняті хоч яким неуком. Отож я не можу достатньо надивуватися розумові тих людей (я говорив про них вище), які бачать у Письмі такі глибокі таємниці, що вони ніби не можуть бути пояснені ніякою людською мовою. І потім, вони внесли до релігії стільки предметів філософського характеру, що церква здається академією, а релігія — наукою чи, краще, суперечкою. Однак чого я дивуюсь, коли люди, які похваляються, ніби вони володіють надприродним світлом, не хочуть поступитися в пізнанні філософам, які, крім природного світла, нічого не мають? Я, звичайно, здивувався б, якби вони вчили чогось нового, що складало б предмет однієї умоглядності і що не було б добре відоме колись поганським філософам (які, однак, за їхнім твердженням, блукали в пітьмі). Бо, якщо ми станемо досліджувати, які саме таємниці вони бачать прихованими в Письмі, то не знайдемо рішуче нічого, крім вигадок Аристотеля, чи Платона, чи іншого подібного до них філософа.

Часто ці вигадки який завгодно неук легше міг би побачити уві сні, аніж найученіша людина знайти в Письмі. Ми, власне, не хочемо абсолютно стверджувати, ніби нічого з того, що становить предмет однієї умоглядності, не належить до вчення Письма, бо в по-

передньому розділі ми навели деякі положення цього роду як основні в Письмі. Але я хочу тільки сказати, що таких положень дуже багато, і вони дуже прості. А які вони і як вони визначаються, я вирішив показати тут. Це тепер нам буде легко, після того як ми довідалися, що вивчення наук не було метою Письма. Звідси ми легко можемо зробити висновок, що воно нічого, крім послуху, не вимагає від людей і засуджує тільки непокірність, а не незнання. Потім, оскільки послух Богові полягає тільки в любові до ближнього (бо хто любить ближнього з саме тією метою, щоб догодити Богові, той, як говорить Павло в «Посланні до римлян», 13:8, виконав Закон), то звідси випливає, що в Письмі не дораджується ніякої іншої науки, крім тієї, яка всім людям необхідна для того, щоб мати можливість слухатися Бога за його приписом, і, не знаючи якої, люди обов'язково повинні бути непокірними чи принаймні без дисципліни та послуху. Решту ж розумових споглядань, які не стосуються сюди прямо, — чи будуть вони трактувати про пізнання Бога, чи природних речей, — Письмо не торкається, і, певно, вони повинні бути відокремлені від релігії одкровення.

Але хоч це тепер, як ми сказали, кожний легко може бачити, однак я хочу точніше показати і чіткіше викласти всю справу, тому що від цього залежить оцінка всієї релігії. Для цього треба передусім показати, що розумне чи точне знання про Бога не є даром, спільним усім вірним, як послух. Потім, що те знання, якого Бог

вимагав через пророків від усіх взагалі і яке кожний зобов'язаний мати, не є чимось іншим, крім знання божественної його справедливості й любові. Обидва ці положення легко виводяться із самого Письма. Бо перше вельми чітко випливає із «Виходу» (6:3), де Бог говорить Мойсеєві, щоб показати особливу ласку, йому виявлену: «*І з'являвся я Авраамові, Ісаакові і Якову Богом Всемогутнім, але йменням своїм "Господь" я не дався їм пізнати*». Тут для кращого усвідомлення слід зауважити, що Ел Шадай по-гебрейському означає: «*Бог, який задовольняє*», — тому що він дає кожному те, що його задовольняє (sufficit). І хоч часто [слово] Шадай вживається самостійно, замість слова Бог, однак не треба сумніватися, що всюди слід мати на увазі іменник Ел (Бог). Далі треба відзначити, що в Письмі не зустрічається ніякого імені, крім Єгови, яке вказувало б на абсолютну сутність Бога, без відношення до створених речей.

Тому гебреї і твердять, що тільки це ім'я Бога є власним, а інші — називні. І справді, решта імен Бога, чи будуть вони іменниками, чи прикметниками, є атрибутами, які Богові належать, оскільки він розглядається у стосунку до створених речей або стає відомим через них. Так, ім'я Ел, чи з паралогічною літерою «хе» — Елоа означає, як відомо, не що інше, як могутній. І воно служить лише переважним визначенням Бога, подібно до того, як ми Павла називаємо апостолом. Інколи пояснюються властивості його могутності, наприклад, Ел (могутній) великий, грізний, справедливий, милосердний тощо, чи,

щоб охопити всі властивості відразу, це ім'я вживається у множині зі значенням однини, що в Письмі вельми часто буває. Тепер, оскільки Бог говорить Мойсеєві, що він під іменем Єгови не був відомий батькам, то виходить, що вони не знали жодного атрибута Бога, який пояснює його абсолютну сутність, але знали тільки його дії та обіцянки, тобто його могутність, оскільки вона проявляється через видимі речі. Щоправда, Бог говорить це Мойсеєві не заради звинувачення їх у невір'ї, але, навпаки, з метою звеличення їхньої довірливості й віри, завдяки якій вони, хоч і не мали такого виняткового знання про Бога, як Мойсей, однак вірили в обіцянки Бога як постійні і незмінні, а не подібно до Мойсея. Останній хоч і мав про Бога високу думку, однак виявляв сумнів щодо божественних обіцянок і дорікнув Богові, що замість обіцяного спасіння він погіршив справи юдеїв.

А відтак, оскільки батьки не мали особливої назви для Бога, і Бог говорить Мойсеєві про цей факт, щоб похвалити їхню душевну простоту й віру і разом з тим нагадати про особливу ласку, виявлену Мойсеєві, то звідси досить ясно випливає те, що ми твердили в 1-му пункті, [а саме]: що людей не можна зобов'язувати знати атрибути Бога з наказу, але що це особливий дар, наданий тільки деяким вірним, і немає потреби доводити це багатьма свідоцтвами з Письма. Хто ж не бачить, що знання про божество (divinam cognitionem) не було рівним для всіх вірних і що ніхто не може бути мудрим з наказу, так само як не можна з наказу жити чи бути?

Слухатись наказу, звичайно, можуть однаково чоловіки, жінки, діти і всі інші, але не можуть бути [однаково] мудрими. Якби хто сказав, що треба не розуміти атрибути Бога, а цілком просто і без доказів вірити, той, звичайно, сказав би дурницю. Бо невидимі речі й ті, які є об'єктами тільки духу, можуть бути видимі не іншими якимись очима, а тільки за допомогою доказів. А отже, у кого їх немає, ті нічого з цих речей не бачать. І відтак усе, що розповідають про подібні предмети з чуток, заторкує чи виявляє їхній розум не більше, ніж слова папуги чи автомата, що говорять без розуміння і сенсу.

Але, перш ніж іти далі, я зобов'язаний сказати про підставу, чому в «Бутті» часто мовиться, ніби патріархи проповідували від імені Єгови, що, певно, цілком суперечить нині сказаному. Але якщо ми заглибимось у те, що ми показали у восьмому розділі, ми будемо здатні легко узгодити це. Адже у вказаному розділі ми показали, що писар «П'ятикнижжя» позначає предмети і місця зовсім не тими іменами, які вживали в той час, про який мовиться, а тими, під якими вони були краще відомі в епоху писаря. А відтак у «Бутті» вказується, що Бог був сповіщений патріархам під ім'ям Єгови не тому, що він був відомий під цим іменем батькам, а тому, що це ім'я в юдеїв було у найвищій пошані. Це, кажу, обов'язково слід зазначити, оскільки в цьому нашому тексті «Виходу» чітко говориться, що Бог під цим ім'ям не був відомий патріархам, а також і тому, що у «Виході» (3:13) Мойсей висловлює бажання знати ім'я Бога: якби

воно було відоме раніше, воно було б, звичайно, відоме і йому. Отож слід зробити висновок, як ми бажали, а саме: що віруючі патріархи не знали цього імені Бога і що знання про Бога є даром, а не наказом Божим.

Пора відтак перейти до 2-го пункту, а саме — до доказу, що Бог не вимагає ніякого іншого знання про себе від людей через пророків, крім пізнання своєї божественної справедливості й любові, тобто таких атрибутів Бога, що їх люди можуть наслідувати, живучи в певний спосіб. Цього принаймні Єремія вчить у дуже певних словах. Бо у главі 22 (вірші 15, 16), говорячи про царя Йосію, він висловлюється: «*Чи ж твій батько не їв і не пив? І коли правосуддя та правду чинив він, тоді було добре йому, — він розсуджував справу нужденного й бідного, й тоді добре було! Чи не це — мене знати? —говорить Господь*». І не менш ясні слова, які є у главі 9:23, а саме: «*Бо хто буде хвалитись, хай хвалиться тільки оцим: що він розуміє та знає мене, що я — то Господь, який на землі чинить милість, правосуддя та правду, бо в цьому моє уподобання, каже Господь*». Це випливає, крім того, і з глави 34:6, 7 «Виходу», де Бог Мойсеєві, який бажав його бачити і знати, не відкриває жодних інших атрибутів, крім тих, які пояснюють божественну справедливість і любов. Нарешті, тут особливо слід відмітити місце у Йоана, про яке також скажемо пізніше, а саме: він пояснює Бога тільки через любов, тому що Бога ніхто не бачить, і він робить висновок, що лише той справді має Бога і знає Бога, хто має любов.

Отож ми бачимо, що Єремія, Мойсей, Йоан обмежують знання про Бога, яке кожний зобов'язаний мати, хоч небагато хто осягає І розумом], як ми й хотіли показати, ось у чому: що Бог найвищою мірою справедливий і найвищою мірою милосердний, що він — єдиний зразок правдивого життя. До цього додається те, що Письмо не передає ніякого виразного визначення Бога і не велить приймати інші атрибути Бога, крім тут указаних, і з певністю їх, як такі, не радить. Із усього цього ми робимо висновок, що інтелектуальне знання про Бога, яке розглядає його природу такою, як вона є сама в собі (а цієї природи люди не можуть ні наслідувати певним способом життя, ні взяти її за зразок при влаштуванні істинного способу життя), жодним чином не стосується віри і релігії одкровення, і відтак стосовно неї люди можуть як завгодно помилятися — злочину не буде. Отож не дивно, що Бог пристосовувався до уявлень і упереджених міркувань пророків і що вірні мали різні погляди про Бога, як ми показали на багатьох прикладах у розділі 2-му.

Далі, не дивно також, що священні книги всюди свідчать про Бога настільки невластиво і приписують йому руки, ноги, очі, вуха, душу і місцеве пересування (motus localis), і крім того, також душевні порухи, наприклад: що він ревнивий, милосердний тощо, і що, нарешті, малюють його як суддю і таким, що сидить на небесах, ніби на царському троні, а Христа — по правий бік від нього. Справді, [священні книги] свідчать

згідно з поняттями простолюду, що його Письмо прагне зробити не вченим, а слухняним. Однак теологи зазвичай твердили, що всі неузгодженості з божественною природою, які вони змогли вгледіти за допомогою свого природного світла, треба витлумачувати метафорично, а все, що не піддається їхньому розумінню, слід приймати буквально. Але якби все подібне, що зустрічається в Письмі, обов'язково слід було б тлумачити і розуміти метафорично, тоді Письмо було б написане не для народу і неосвіченого простолюду, а тільки для вельми вчених людей і переважно для філософів. На додачу, якби благочесно і в простоті душевній вірити в Бога, як ми сказали, було нечестиво, то, звичайно, пророки повинні були б якнайбільше стерегтися подібних фраз — принаймні через слабкість простолюду, — і навпаки, вчити передусім виразно й чітко про атрибути Бога, так, як зобов'язаний приймати їх кожний; проте цього ніде не зроблено.

Відтак не слід думати, що погляди, які розглядаються абсолютно, без стосунку до дій, містять хоч щось від благочестя чи нечестя, але слід сказати тільки, що людина вірить у щось благочесно чи нечестиво, оскільки вона завдяки своїм думкам побуджується до послуху або на підставі їх же дає собі волю грішити чи бунтувати. Так що, хто, віруючи в істину, робиться непокірним, той насправді має нечестиву віру, і навпаки, хто, віруючи в неправдиве, слухняний, той має благочесну віру. Адже ми показали, що істинне знання про Бога — не

наказ, а божественний дар, і що Бог не вимагав від людей ніякого іншого знання, крім знання божественної своєї справедливості й любові, і це знання необхідно не для наук, а тільки для послуху.

Розділ XIV

ЩО ТАКЕ ВІРА, ХТО ТАКІ ВІРНІ; ВИЗНАЧАЮТЬСЯ ОСНОВИ ВІРИ, І, НАРЕШТІ, САМА ВОНА ВІДМЕЖОВУЄТЬСЯ ВІД ФІЛОСОФІЇ

Всякий, хто хоч трохи вдумається, може бачити, що для істинного пізнання віри вельми необхідно знати, що Письмо було пристосовуване не тільки до розуміння пророків, але також і до розуміння змінного і непостійного юдейського простолюду. Бо хто приймає без розбору все, що є в Письмі, за універсальне і абсолютне вчення про Бога і ретельно не розпізнає, що саме було пристосовано до понять простолюду, той не зуміє не змішувати міркування простолюду з божественним ученням, і не трактувати людські вигадки й погляди як божественні правила, і не зловживати авторитетом Письма. Хто, кажу, не бачить, що в цьому полягає найголовніша причина, чому сектанти вчать стількох і таких різних міркувань як правил віри і потверджують їх багатьма прикладами з Письма, внаслідок чого у голандців давно ввійшло у вжиток прислів'я: «Нема єретика без Письма» (Geen ketter sonder letter)[50]. І справді, священ-

ні книги були написані не одною-єдиною людиною і не для народу однієї епохи, але багатьма мужами різного таланту, які жили в різні епохи. Коли б ми захотіли обрахувати час, який вони всі охоплюють, то вийшло б майже дві тисячі років, а може, й набагато більше.

Однак ми не хочемо звинувачувати сектантів у безчесті за те, що вони пристосовують слова Письма до своїх міркувань. Адже подібно до того, як колись воно було пристосоване до понять простолюду, точнісінько так само кожному дозволено пристосовувати його до своїх міркувань, якщо він бачить, що таким чином він може з найповнішою душевною гармонією слухатися Бога в тому, що стосується справедливості й любові. Але ми звинувачуємо сектантів за те, що вони не хочуть надати цієї самої свободи іншим, а всіх, хто не згоджується з ними, переслідують як ворогів Бога, хоча б ті були цілком чесні й віддані істинній доброчесності. І навпаки, сектанти люблять, як обранців Бога, тих, хто з ними погоджується, хоча б вони й були вельми слабкі душею. Нічого злочиннішого і згубнішого для держави, звичайно, не можна було б і вигадати. Отже, щоб було очевидно, до яких меж простягається з погляду віри свобода кожного думати те, що він хоче, і кого саме ми зобов'язані визнавати все-таки за вірних, хоча б і інакодумців, необхідно визначити віру та її основні положення. Це я й вирішив зробити в цьому розділі і в той же час відмежувати віру од філософії, що й було головною метою всієї праці.

Отож, щоб показати це по порядку, повернімося до найголовнішої мети всього Письма, бо це вкаже нам істинну норму для визначення віри. Ми сказали в попередньому розділі, що мета Письма полягає тільки в тому, щоб навчати послуху. Цього, звичайно, ніхто не може заперечувати. Бо хто не бачить, що обидва Заповіти — це не що інше, як учення про послух, що ні той, ні другий не переслідують іншої мети, крім тієї, щоб люди слухалися від щирого серця? Бо (не будемо повторювати вже показаного в попередньому розділі) Мойсей намагався не переконати ізраїльтян розумом, а зобов'язати їх договором, клятвами і благодіяннями. Згодом він під страхом покари змусив народ слухатися законів і заохочував його до цього нагородами.

Всі ці засоби ведуть не до знання, а тільки до послуху. Євангельське ж учення не містить нічого, крім простої віри, а саме: воно вчить вірити в Бога і шанувати його, чи, що те ж саме, слухатися Бога. Щоб донести це цілком чітке положення, мені немає потреби добирати тексти з Письма, які рекомендують послух і які зустрічаються у великій кількості в тому й другому Заповітах. Далі, Письмо також у дуже багатьох місцях вельми переконливо вчить, що саме кожен повинен виконувати, щоб догодити Богові, а саме: що весь Закон тільки в тому й полягає, що в любові до ближнього. Тому ніхто й не може заперечувати, що той, хто, згідно з наказом Бога, любить ближнього, як самого себе, насправді слухняний і, згідно з Законом, блаженний,

а хто, навпаки, ненавидить чи нехтує ближнім, той бунтівник і супротивник.

Нарешті, всіма визнається, що Письмо написане й оприлюднене не для одних тільки вчених, але для всіх людей, будь-якого віку й стану. А з одного цього вельми виразно випливає, що ми за велінням Письма зобов'язуємося вірити тільки тому, що безумовно необхідне для виконання цієї заповіді. А тому ця сама заповідь є єдиною нормою загальної віри (fides catholica), і за допомогою однієї цієї заповіді повинні визначатися всі догмати віри, які справді кожний зобов'язаний прийняти. Оскільки це цілком очевидно і оскільки з одного цього фундаменту за допомогою одного розуму можна законно вивести все, то хай кожен судить про те, як могло трапитися, що в церкві виникло стільки розбіжностей, і чи могли бути для того інші причини, крім тих, про які було сказано на початку 7-го розділу. Отож ці самі причини змушують мене показати тут спосіб визначення догматів віри із цього знайденого фундаменту. Бо, якщо я цього не зроблю і не визначу речі за відомими правилами, тоді справедливо подумати, що я досі мало просунувся вперед, оскільки всякий буде у змозі внести все, що хоче, також під цим приводом, тобто що саме це і є засобом, необхідним для послуху, особливо (це важливо) коли питання буде про божественні атрибути.

Так от, щоб послідовно показати весь, предмет, я почну з визначення віри. Вона на основі цього фундаменту повинна бути визначена так: віра означає не

що інше, як відчуття про Бога (de Deo sentire) того, без знання чого припиняється послух Богові і що за наявності цього послуху з необхідністю постає. Це визначення настільки чітке і настільки очевидно випливає із щойно доведеного, що не потребує жодного пояснення. А що з нього випливає, я зараз коротко покажу, а саме: 1) що віра рятівна не сама собою, а тільки разом із послухом, чи, як говорить Яків (2:17), віра сама по собі, без справи мертва; дивись про це всю вказану главу цього апостола; 2) що той, хто істинно слухається, з необхідністю має істинну і рятівну віру, адже ми сказали, що при наявності послуху з необхідністю постає і віра. Про це також той же апостол (2:18) виразно говорить такими словами: «*Покажи мені віру свою без діл твоїх, а я покажу тобі віру свою від діл моїх*». І Йоан у «1-му Посланні» (4:7, 8): «*Кожен, хто любить* (тобто ближнього), *родився від Бога та відає Бога! Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!*» Із цього знову випливає, що ми можемо вважати кожного вірним або невірним тільки на підставі їхніх справ. А саме: якщо справи добрі, то хоча б людина в догматах і не погоджувалася з іншими вірними, однак вона є вірною. І навпаки, якщо справи її лихі, то хоча б людина на словах і погоджувалася, однак вона є невірною. Адже при наявності послуху віра з необхідністю постає, а без справ віра мертва. Цього також виразно вчить той же Йоан у вірші 13-му тієї ж глави. «*Що ми пробуваємо в ньому, а він у нас, пізнаємо це тим, що він дав нам від Духа свого*», тобто любов. Адже рані-

ше він говорив, що Бог є любов, звідки (на основі саме його принципів, засвоєних у той час) робить висновок, що той справді має Дух Божий, хто має любов.

Більше того, оскільки Бога ніхто не бачив, то він звідси робить висновок, що кожен відчуває або усвідомлює Бога тільки завдяки любові до ближнього, а відтак ніхто й не може знати іншого атрибута Бога, крім цієї любові, оскільки ми причетні до неї. Хоча ці докази й не вирішальні, вони, однак, досить виразно розкривають думку Йоана. Але набагато ясніші думки того ж «Послання» (2:3, 4), де він у вельми чітких виразах вчить того ж, що й ми хочемо тут [довести]. «*А що ми,* — говорить він, — *пізнали його, пізнаємо це з того, коли заповідей його додержуємо. Хто говорить: "Пізнав я його", але не додержує його заповідей, той неправдомовець, і немає в нім правди*». А з цього знову випливає, що антихристи — насправді ті, хто переслідує чесних мужів і тих, які люблять справедливість, за те, що ті не згодні з ними і не захищають з ними тих же догматів віри. Адже ми знаємо, що, хто любить справедливість і любов, ті через це одне є вірні, а хто переслідує вірних, той антихрист. Нарешті, із викладеного випливає, що віра вимагає не так істинних, як благочесних догматів, тобто таких, які спонукають душу до послуху, нехай навіть між ними вельми багато таких, які не мають ані тіні істини, — тільки б той, хто їх приймає, не знав, що вони брехливі. Інакше він неодмінно вчинив би спротив. Адже яким чином могло б трапитися, аби той, хто

прагне любити справедливість і догоджати Богові, вшанував божественним те, про що він знає, що воно чуже божественній природі?

Але люди через простоту душевну можуть помилятися, і Письмо, як ми показали, засуджує не незнання, а тільки впертість. Це навіть із необхідністю випливає з одного визначення віри, всі елементи якої повинні виводитися з універсального, вказаного тут фундаменту і єдиної мети всього Письма, якщо тільки ми не бажаємо домішувати до нього наших міркувань. Але дане нами визначення виразно вимагає не справжніх догматів, а лише таких, які необхідні для послуху, тобто таких, які здатні зміцнити душу в любові до ближнього. Адже тільки у стосунку до неї кожний перебуває (говорячи за Йоаном) у Богові і Бог у кожному.

А відтак, оскільки віра кожного повинна вважатися благочесною тільки стосовно послуху чи впертості, а не стосовно істини чи брехні, і оскільки ніхто не має сумніву щодо того, що звичайний людський характер дуже різноманітний і не всі приходять у всьому до однакових висновків, а думки різним чином спрямовують людей, — то те, що одного схиляє до побожності, те іншого спонукає до сміху та презирства. Звідси випливає, що ніякі догмати, стосовно яких поміж чесними людьми може існувати суперечка, не стосуються католицької віри. [Догмати-бо] за природою такі, що стосовно однієї людини можуть бути благочесні, а стосовно іншої нечестиві, оскільки про них треба судити тільки на підставі

справ. А відтак до загальної віри відносяться тільки ті догмати, яким притаманний безумовно послух Богові і без знання яких послух рішуче неможливий. Про решту ж кожний повинен думати так, як він визнає для себе кращим, щоб зміцнитися в любові до справедливості, тому що кожний себе самого краще знає. І таким чином, я думаю, не залишається жодного приводу для суперечок у церкві.

Тепер я не побоюся перелічити догмати універсальної віри (fides universalis), чи основну мету всього Письма. Все (як це вельми очевидно випливає з показаного в цих двох розділах) повинно зводитися ось до чого: що є верховна істота (Ens supremum), яка любить справедливість і любов; її всі зобов'язані слухатися, щоб бути порятованими; мають ставитись до неї з пошаною, шанувати справедливість і любов до ближнього. А звідси легко визначаються і всі догмати, яких, відтак, небагато: 1) що існує Бог, тобто верховна істота, найвищою мірою справедлива й милостива, чи зразок істинного життя. Адже хто не знає чи не вірить, що він існує, той не може його слухатися і визнавати його суддею; 2) що він єдиний (unicum); бо ніхто не може сумніватися, що це також потрібне для вельми великого пошанування, подиву й любові до Бога. Бо пошанування, подив і любов походять тільки з переваги одного над рештою; 3) що він усюди присутній, або що все для нього відкрите; якби люди думали, що якісь речі від нього приховані, чи не знали б, що він

усе бачить, то виявляли б сумнів щодо рівномірності його справедливості, з якою він усім керує, а то й не знали б про неї; 4) що він має верховне право і панування над усім і все робить не за примусом права, але за абсолютним благоволінням і з особливої ласки; адже всі безумовно зобов'язані його слухатися, сам же він — нікого; 5) що пошанування Бога і послух йому полягають лише у справедливості й благості чи любові до ближнього; 6) що тільки всі ті порятовані, хто слухається Бога, провадячи цей спосіб життя; решта ж, які живуть, дослухаючись лише до чуттєвих насолод, є такими, що згинули; якби люди не вірили твердо в це, то не було б жодної підстави, чому вони з більшою охотою коряться Богові, аніж чуттєвим насолодам; 7) нарешті, що Бог вибачає гріхи тим, хто кається. Адже нема нікого, хто б не грішив.

Таким чином, коли цього не визнавати, то можна впасти у відчай щодо свого спасіння і втратити всі підстави вірити, що Бог милосердний. Але хто твердо вірить у це, а саме: що Бог з милосердя і благодаті (з якими він усім править) вибачає гріхи людям, — і хто з цієї причини більше запалюється любов'ю до Бога, той справді знає Христа за духом, і Христос є в ньому. І ніхто не може не бачити, що все це вельми необхідно знати для того, щоб [усі] люди, без жодного винятку, могли слухатися Бога за приписом Закону, вище поясненого. Бо зі скасуванням якихось із цих догматів припиняється й послух. Але що таке Бог, чи зразок

справжнього життя, чи є він вогонь, дух, світло, думка тощо? Стосовно віри це неістотне, зарівно як і те, на якій підставі він є зразком справжнього життя, — чи тому саме, що він має дух справедливий і милосердний, чи тому, що всі речі існують і діють через нього; а отже, і ми через нього розуміємо й через нього бачимо те, що істинне, справедливе і добре. Що б не твердили про це окремі люди, — все однаково. Потім, не має ніякого значення стосовно віри, якщо хто думає, що Бог всюдисутній за сутністю чи за могутністю; що він править речами вільно чи з необхідності природи; що він приписує закони як правитель чи навчає їх як вічних істин; що людина слухається Бога внаслідок свободи волі чи внаслідок необхідності божественного рішення; і що, нарешті, нагорода добрим і покара злим природна чи надприродна.

Як кожний розуміє ці та їм подібні питання, анітрохи, кажу, не важливо стосовно віри, аби лише тільки він нічого не висував із них з тією метою, щоб дати собі більшу свободу грішити або щоб стати менш слухняним Богові. Більше того, всякий, як ми вже говорили вище, зобов'язаний пристосовувати ці догмати віри до свого розуміння і тлумачити їх собі таким чином, щоб легше міг прийняти їх без якоїсь нерішучості, не порушуючи гармонії душі, а отже, так, щоб він слухався Бога за повної душевної гармонії. Бо, як ми вже згадували, подібно до того як колись віра була відкрита й записана згідно з розумінням і міркуваннями пророків і народу того

часу, так і тепер кожний зобов'язаний пристосовувати її до своїх міркувань, щоб таким чином прийняти її без усякого спротиву з боку душі й без усякого хитання. Адже ми показали, чому віра вимагає не так істини, як благочестя, і тільки в сенсі послуху вона буває благочесною і рятівною і, отже, всяка людина буває вірною тільки стосовно послуху. Тому не той, хто виявляє найкращі міркування, виявляє неодмінно і найкращу віру, але той, хто показує найкращі справи справедливості й любові.

Пропоную всім поміркувати, яким рятівним і яким необхідним є це вчення в державі для того, щоб люди жили мирно й у згоді, і як багато і наскільки серйозних, скажу я, приводів до обурення та злочинів воно заздалегідь попереджає. І тут, перш ніж продовжувати далі, треба зауважити, що ми на підставі щойно показаного легко можемо відповісти на заперечення, наведені нами в розділі 1-му, коли вели мову про Бога, який говорить до ізраїльтян з Синайської гори. Бо, хоча той голос, який чули ізраїльтяни, не міг дати тим людям ніякої філософської чи математичної достовірності стосовно існування Бога, однак його було досить, аби викликати в них подив перед Богом відповідно до того, як вони раніше його знали, і спонукати до послуху. Це й було метою того явища. Адже Бог хотів не ознайомити ізраїльтян із абсолютними атрибутами сутності (essentiae) своєї (бо він не відкрив у той час жодних атрибутів), а зламати їхній непокірний дух і схилити до послуху. Тому він

прийшов до них не з доказами, а «*під громи та полум'я, і голос сурми*» («Вихід», 20:18).

Тепер залишається показати, нарешті, що між вірою, чи теологією, і філософією немає жодного зв'язку чи жодної спорідненості. Цього тепер не може заперечити ніхто, спізнавши і мету, й основи цих двох сил, які розрізняються, звичайно, у всіх сенсах. Адже метою філософії є тільки істина, а віра, як ми докладно показали, — це тільки послух і благочестя. Крім того, основами філософії є загальні поняття, і сама вона повинна запозичуватися тільки з природи. Основами ж віри є історія і мова, а запозичувати її треба тільки з Письма й одкровення, як ми показали в 7-му розділі. Отож віра надає кожному цілковиту свободу філософування, так що він може думати про які завгодно речі все, що він хоче, не впадаючи в злочин, і вона засуджує як єретиків і відщепенців тільки тих, які навчають міркувань з метою викликати непокору, зненависть, суперечки та гнів, і навпаки, тільки тих вважає за вірних, які силою свого розуму і здібностей схиляються до справедливості й любові. Нарешті, оскільки те, що ми тут показали, є найголовнішим, чого я прагну в цьому трактаті, то, перш ніж іти далі, хочу настійно просити читача, щоб він уважно прочитав ці два розділи і обміркував їх ще й ще раз, і хай він переконається, що ми писали не з тим наміром, щоб запровадити новизну, але щоб усунути перекручення, що їх ми сподіваємось колись побачити нарешті виправленими.

Розділ XV

ПОКАЗУЄТЬСЯ, ЩО НІ ТЕОЛОГІЯ РОЗУМОВІ, НІ РОЗУМ ТЕОЛОГІЇ НЕ СЛУЖИТЬ; І ПЕРЕКОНУЄ НАС В АВТОРИТЕТІ СВЯТОГО ПИСЬМА

Ті, хто не вміє відокремити філософію від теології, сперечаються про те, чи повинне Письмо слугувати розумові, чи, навпаки, розум — Письму, тобто чи повинен пристосовуватися сенс Письма до розуму, чи розум — до Письма. І останнє захищається скептиками, які заперечують достовірність розуму, а перше — догматиками. Але вже зі сказаного видно, що і ті, й другі цілком помиляються, бо, хоч би якому з двох міркувань надавши перевагу, ми неодмінно погрішили б або проти розуму, або проти Письма. Адже ми показали, що Письмо вчить не філософських речей, а самого благочестя, і все, що міститься в ньому, пристосовувалося до розуміння та упереджених міркувань простолюду. А відтак, хто хоче пристосовувати його до філософії, той зазвичай припише пророкам багато такого, що їм і не снилося, і неправильно витлумачить їхні думки. Хто ж, навпаки, робить розум і філософію служницею теології, той зобов'язаний прийняти забобони давнього простолюду за божественні речі і зайняти й засліпити ними свій розум.

Отож і той, і другий будуть говорити дурниці: один — без розуму, а другий — з розумом. Перший, хто поміж фарисеями відверто твердив, що Письмо треба пристосовувати до розуму, був Маймонід (думку якого ми розі-

брали в сьомому розділі і спростували багатьма доказами). І хоча цей автор користувався великим авторитетом у їхньому середовищі, однак більшість їх не погодилася з ним у цьому і наслідувала міркування якогось рабина Юди Альфахара, який, бажаючи уникнути помилки Маймоніда, припустився другої — протилежної їй. А саме: він твердив, що розум повинен служити Письму і йому цілком підкорятися, і думав, що в Письмі треба пояснювати щось метафорично не тому, що буквальний сенс суперечить розумові, а тому тільки, що він суперечить самому Письму, тобто чітким його догматам. А звідси він виводить таке універсальне правило: все, чого Письмо догматично вчить і що стверджує в точних словах, те слід на підставі одного його авторитету безумовно приймати як істину. Далі, в Біблії не знайдеться ніякої іншої догми, яка суперечила б цьому прямо, але тільки у своїх висновках[51], через те що способи висловлювання Письма часто, мабуть, припускають щось протилежне прямому сенсові; саме тому такі місця й треба пояснювати метафорично. Наприклад, Письмо виразно вчить, що Бог єдиний («Повторення Закону», 6:4), і ніде не зустріти іншого місця, яке прямо твердило б, що існує багато богів, але є, щоправда, багато місць, де Бог про себе і пророки про Бога говорять у множині. Цей спосіб висловлювання тільки передбачає, але сенс самої мови не вказує, що існує багато богів. І тому всі ці місця слід пояснювати метафорично, не тому, власне, що розумові суперечить існування багатьох богів, а тому, що саме Письмо прямо стверджує, що Бог єдиний.

Так само, внаслідок того що Письмо у «Повторенні Закону» (4:15) прямо (як він гадає) твердить, що Бог безтілесний, і ми на підставі тільки саме цього місця, а не на підставі авторитету розуму зобов'язані вірити, що Бог не має тіла. І відтак, на основі тільки авторитету Письма, ми зобов'язані пояснювати метафорично всі місця, які приписують Богові руки, ноги тощо, оскільки тут, напевне, припускається тілесність Бога — тільки як спосіб вираження. Така думка цього автора, якого, оскільки він хоче пояснювати Письмо за допомогою Письма, я хвалю, але дивуюся, що людина, обдарована розумом, намагається його зруйнувати. Звичайно, це правда, що Письмо слід пояснювати Письмом, доки ми досліджуємо тільки сенс мови і думку пророків. Але після того, як ми виявили істинний сенс, конче слід користуватися судженням і розумом, для того щоб ми погодилися з ним. І якщо розум треба, однак, цілком підкорити Письму, хоча б він йому й суперечив, то питається, чи повинні ми зробити це з розумом, чи без розуму, як сліпці. Якщо ми приймаємо останнє, то ми діємо, звичайно, нерозумно і без розмірковування. Якщо перше, то ми, відтак, тільки за велінням розуму приймаємо Письмо, якого, певно, ми не прийняли б, якби воно суперечило розуму. І хто, питаю, може прийняти щось душею, якщо розум виявляє заперечення? Адже заперечувати душею щось — чи не значить це заперечувати те, чому противиться розум?

І справді, я не можу достатньо надивуватися, чому розум — найбільший дар і божественне світло — хочуть

підкорити мертвим літерам, які могли бути спотворені людською недбалістю, і що не вважається якимось злочином говорити недостойне проти розуму — істинного, справжнього слова Божого — і твердити, що він зіпсований, сліпий і розбещений; і в той же час вважається за найбільший злочин думати подібне про літеру і зображення слова Божого. Думають, що благочесно — ні в чому не вірити розумові і власному судженню, але неблагочесно — сумніватися у ґрунтовності довіри до тих, хто передав нам священні книги. Це ж чиста глупота, а не благочестя. Але скажіть, будьте ласкаві, що їх турбує? Чого вони бояться? Невже релігія і віра можуть бути захищені тільки за умови, щоб люди навмисне ігнорували все і зовсім розпрощалися з розумом? Якщо вони так думають, то воістину вони радше бояться Письма, аніж вірять йому.

Але відкинемо, однак, думку, що релігія і благочестя прагнули обернути собі на служницю розум чи підпорядкувати розуму — релігію, і що релігія й розум не могли утверджувати своє царство у найвищій згоді. Про це я зараз буду говорити. А тут передусім треба розібрати правило згаданого рабина. Він, як ми сказали, хоче, щоб ми зобов'язалися все те, що Письмо утверджує чи заперечує, прийняти як істину чи відкинути як брехню. Потім він говорить, що Письмо ніколи не утверджує чи не заперечує в категоричній формі чогось протилежного тому, що воно утверджувало чи заперечувало в іншому місці. Не бачити, як легковажно висловлені ці два

положення, ніхто не може. Не будемо вже повторювати, що він не звернув уваги на те, що Письмо складається з різних книг, що воно написане в різні епохи, для різних людей і, нарешті, різними авторами. Він, далі, не помітив і тієї обставини, що стверджує це на підставі власного авторитету, тим часом як розум і Письмо нічого подібного не говорять. Але ж він мав би показати, що всі місця, які суперечать іншим тільки у своїх висновках, можуть бути легко пояснені метафорично згідно з природою мови і сенсом місця. Потім показати, що Письмо дійшло до наших рук неушкодженим.

Але розглянемо справу по порядку. І ось стосовно першого пункту я питаю: а що, коли розум чинить спротив? Чи зобов'язані ми відтак приймати як істину чи відкидати як брехню те, що Письмо потверджує чи заперечує? Щоправда, можливо, він додасть, що в Письмі не зустрічається нічого, що суперечить розуму. Але я наполягаю, що воно переконливо стверджує і вчить, що Бог ревнивий, — а саме: в Десяти Заповідях, у «Виході» (4:14), у «Повторенні Закону» (4:24) і в багатьох інших місцях, а це суперечить розумові. Однак виходить, що це треба вважати істиною; навіть більше: якби в Письмі знайшли якісь місця, які припускають, що Бог не ревнивий, то їх конче слід було б пояснити метафорично, аби не здавалося, що вони припускають щось подібне. Точно так само Письмо прямо говорить, що Бог зійшов на гору Синай («Вихід», 19:20 і далі), і приписує йому інші місцеві пересування, але ніде з певністю не вчить,

що Бог не переміщується. Виходить, і це все треба прийняти за істину. А якщо Соломон говорить, що Бог не обмежений ніяким місцем («І книга Царів», 8:27), то (оскільки він цим не прямо стверджує, а тільки приводить звідси до висновку, що Бог не рухається) це місце конче треба пояснити таким чином, щоб не вийшло, що воно у Бога одбирає рух у просторі[52]. Так само небеса довелося б прийняти за житло і трон Божий, тому що Письмо прямо стверджує це. І подібним чином дуже багато сказано згідно з поняттями пророків і простого народу, і фальш цього відкривають тільки розум і філософія, але не Письмо.

Однак усе це, на думку того автора, слід вважати істинним, тому що в цих питаннях розум позбавлений усякого дорадчого голосу. Нарешті, він неправдиво твердить, що одне місце суперечить іншому тільки своїми висновками, а не прямо, бо Мойсей прямо твердить, що «*Господь, Бог твій, — він палючий вогонь*» («Повторення Закону», 4:24), і прямо заперечує, що Бог має якусь схожість із видимими предметами («Повторення Закону», 4:12). А якби він заперечив, що останнє місце не прямо, але тільки посередньо заперечує, що Бог є вогонь, і відтак воно повинно бути підлаштоване до першого, аби не здавалося, що воно заперечує перше, нехай: припустімо, що Бог є вогонь, або краще (щоб не базікати з ним про дурниці) облишимо це й візьмімо інший приклад. Ось хоча б такий: Самуїл прямо каже, що Бог «*не людина, щоб каятись*»(«І книга Самуїло-

ва», 15:29), а Єремія, навпаки, твердить, що Бог жалкує щодо добра і зла, які він судив («Книга Єремії», 18:8, 10). І що ж? Невже й ці два місця не прямо протилежні одне одному? Отже, яке з цих двох він хоче пояснити метафорично? І те, й друге міркування є універсальним, і одне суперечить іншому: що одне прямо стверджує, те друге прямо заперечує. І відтак він сам, за своїм же правилом, зобов'язаний це саме прийняти за істину і в той же час відкинути як брехню.

Потім, чи байдуже, що якесь місце не прямо, а тільки у своїх висновках суперечить другому, якщо висновки зрозумілі, і обставини, і властивості місця не допускають метафоричних пояснень? Таких місць досить багато зустрічається в Біблії. Дивись про це другий розділ (де ми показали, що пророки мали різні й суперечливі міркування), і особливо всі ті суперечності, які ми показали в історичних оповідях (а саме: в розділах 9 і 10). І мені немає потреби розглядати все знову, бо сказаного достатньо, щоб показати безглуздя, які випливають із цього міркування і правила, його брехливість і необачність (praecipitantia) автора. А тому і це міркування, й міркування Маймоніда ми відкидаємо і стверджуємо як щось непохитне, що ні теологія розуму, ні розум теології не зобов'язані служити, але кожний володіє своїм царством. Саме так, як ми сказали, розум — царством істини й мудрості, а теологія — царством благочестя і послуху. Бо могутність розуму, як ми вже показали, не сягає так далеко, щоб він міг вирішити, що люди можуть

бути щасливі тільки завдяки послухові, без розуміння речей. Теологія ж нічого, крім цього, не приписує, і нічого, крім послуху, не велить, і проти розуму нічого не хоче й не може зробити. Адже догмати віри (як ми в попередньому розділі показали) вона визначає лише остільки, оскільки це достатньо для послуху. Але наскільки точно їх треба розуміти стосовно істини, — це вона залишає визначати розумові, який справді є світочем душі (lux mentis), без якого вона нічого не бачить, крім мрій і фантазій.

І тут під теологією я точно розумію одкровення, бо воно вказує мету, що її, як ми сказали, Письмо переслідує (а саме: спосіб і образ послуху, чи догмати істинного благочестя й віри), тобто те, що, власне, називається словом Божим, яке міститься не в певному числі книг (про це дивись розділ 12). Адже, приймаючи теологію таким чином, ви, розглядаючи її приписи чи правила життя, побачите, що вона узгоджується з розумом, а розглядаючи її наміри й мету, переконаєтеся, що вона ні в чому йому не суперечить і тому для всіх спільна. Що ж стосується всього Письма взагалі, то ми вже в розділі 7 показали, що сенс його має визначатися тільки з його історії, а не з універсальної історії природи, яка складає підвалини тільки філософії. І нас не повинно бентежити, коли б ми, знайшовши таким чином істинний сенс Письма, довідалися, що тут чи там воно суперечить розумові. І все, що в цьому роді зустрічається в Біблії або чого люди без шкоди для любові можуть

не знати, те, як ми напевне знаємо, не стосується теології чи слова Божого, і, отже, кожний може думати про це, що він хоче, не впадаючи у злочин. Отож ми безумовно робимо висновок, що не слід пристосовувати ні Письмо до розуму, ні розум до Письма.

Але оскільки ми не можемо довести розумом, правдива чи брехлива основа теології (саме тому, що люди рятуються навіть завдяки одному послуху) то, відтак, нам можуть заперечити: чому ж ми тоді віримо в неї? Якщо ми приймаємо її без розуму, як сліпці, тоді, очевидно, ми чинимо також нерозважливо і бездумно. Якщо ж, навпаки, ми забажали б стверджувати, що ця основа може бути доведена розумом, тоді теологія, очевидно, буде частиною філософії і не повинна від неї відокремлюватися. Але наостанку я відповідаю: я абсолютно стверджую, що ця основна догма теології не може бути знайдена за допомогою природного світла, чи принаймні не було нікого, хто довів би її, і тому одкровення було найвищою мірою необхідне. Однак ми можемо користуватися судженням, щоб приймати, принаймні з моральною достовірністю, те, що вже дано в одкровенні. Кажу «з моральною достовірністю», бо ми не маємо права чекати, що колись будемо краще обізнані, ніж самі пророки, яким це раніше було відкрите і достовірність яких, однак, була тільки моральна, як ми вже показали в розділі 2-му цього трактату.

Таким чином, ті, хто намагається обґрунтувати авторитет Письма математичними доказами, на всьому

шляху помиляються. Бо авторитет Біблії залежить від авторитету пророків, і, вочевидь, він не може бути доведений ніякими сильнішими аргументами, ніж ті, якими колись пророки зазвичай переконували народ у своєму авторитеті. Навіть наша впевненість стосовно нього не може бути утверджена ні на якій іншій основі, крім тієї, якою пророки обґрунтовували свою достовірність і авторитет. А ми показали, що вся достовірність пророків полягає в таких трьох речах, а саме: 1) в чіткій і живій уяві; 2) у знаменні; 3) нарешті і головним чином, у дусі, схильному до справедливості й добра. І ні на які інші основи вони не спиралися. Виходить, ні народові, з яким вони колись говорили за допомогою живого слова, ні нам, з якими говорять письмово, ніякими іншими основами вони не могли довести свій авторитет. Але перше (що речі жваво уявлялися) могло бути ясно тільки пророкам, тому вся наша впевненість стосовно одкровення може і повинна ґрунтуватися тільки на решті двох, а саме: на знаменні та вченні.

Цього ж і Мойсей переконливо вчить. Бо у «Повторенні Закону», у главі 18-й, він велить народові слухатися пророка, який ім'ям Бога дав істинне знамення, але якщо пророк неправдиво скаже щось, хоча б і ім'ям Бога, — засуджувати його на смерть нарівні з тим, хто захотів відвернути народ від істинної релігії, хоча б він і потверджував свій авторитет знаменнями і чудесами (про це: «Повторення Закону», 13). Звідси випливає, що справжній пророк відрізняється від неправдивого

за суміщенням учення з чудом. Бо Мойсей оголошує такого пророка справжнім і велить вірити йому без усякого страху бути обманутим і говорить, що ті пророки неправдиві й гідні смерті, які неправдиво, хоча й ім'ям Бога, провістили щось чи які вчили вірити в неправдивих богів, хоча б і чинили справжні чудеса. Тому й ми тільки з тієї причини зобов'язані вірити Письму, тобто самим пророкам, — саме згідно з ученням, потвердженим знаменнями. Справді, оскільки ми бачимо, що пророки найперше закликають до любові і справедливості й ні до чого іншого не прагнуть, то звідси робимо висновок, що вони не з підступною метою, а від щирого серця вчили, що люди стають щасливими завдяки послуху та вірі. І оскільки вони, крім того, потверджували це знаменнями, то звідси ми переконуємося, що вони говорили це не легковажно і не нестямлюючись, коли пророкували.

В цьому ми ще більше зміцнюємося, коли звертаємо увагу на *те, що* вони не подали жодного морального правила, яке найповнішим чином не узгоджувалося б із розумом. Бо не порожня балаканина те, що слово Боже, яке виголошували пророки, цілком узгоджується зі словом Божим, яке промовляє в нас. У цьому, кажу, ми так само переконуємося з Біблії, як колись юдеї робили висновок про те ж саме на підставі живої проповіді пророків. Бо вище, в кінці розділу XII, ми показали, що Письмо з погляду вчення і головних історичних фактів дійшло до наших рук неушкодженим. Ось чому ми цю

основу всієї теології в Письмі (хоча це й не може бути показано за допомогою математичного доказу) приймаємо, однак, після здорового розмірковування. Справді, нерозумно ж не бажати приймати те, що потверджено стількома свідоцтвами пророків і з чого виникає велика втіха для тих, хто не так багатий на розум, і випливає значна користь для держави, і чому, безумовно, ми можемо вірити, не зазнаючи небезпеки чи шкоди; і до того ж не бажати тільки з тієї причини, що це не може бути доведено математично.

Але хіба для мудрого влаштування життя ми не приймаємо за істину нічого такого, що (при будь-якому приводі сумніватися) може бути піддане сумніву? А хіба наші дії в більшості своїй не достатньо неправильні і не сповнені випадковостями? Звичайно, я визнаю, що ті, хто думає, ніби філософія і теологія взаємно суперечать одна одній, і на цій підставі вважає, що одна з двох повинна бути вигнана зі свого царства (і з тією або іншою треба розпрощатися), ті не без підстав намагаються дати теології міцні основи й довести їх математично. Хто ж, якщо він не впав у відчай і не божевільний, захоче легковажно розлучитися з розумом чи знехтувати мистецтва й науки і заперечувати достовірність розуму? І все-таки ми абсолютно не можемо вибачити їм, оскільки вони хочуть закликати на допомогу розум для того, щоб вигнати його, і намагаються показати його за допомогою відомих доказів недостовірним. Навіть більше: прагнучи довести

математичними доказами істину й авторитет теології і забрати авторитет у розуму і природного світла, вони роблять не що інше, як затягують саму теологію під владу розуму, і цілком очевидно припускають, що авторитет теології не має ніякого блиску, якщо він не освітлюється природним світлом розуму.

І навпаки, вони хваляться, що у всьому заспокоюються на внутрішньому свідченні Святого Духа і закликають розум на допомогу не з якоїсь іншої причини, як тільки заради невірних, саме щоб їх переконати. Все ж таки анітрохи не слід давати віри їхнім словам, бо тепер ми легко можемо показати, що вони говорять це чи від пристрасті, чи з марнославства. Адже з попереднього розділу досить ясно випливає, що Святий Дух дає свідчення тільки про добрі справи, що їх Павло в «Посланні до галатів» (5:22) називає плодами Святого Духа, та й сам Дух Святий насправді є не що інше, як заспокоєння духу, що виникає в душі внаслідок добрих учинків. Про істину ж і достовірність речей, які складають предмет спекулятивного мислення, ніякий дух, крім розуму (ratio), не дає свідчення: він один, як ми вже показали, підкорив собі царство істини. Отже, якщо вони стверджують, що, крім розуму, у них є інший дух, який робить їх упевненими в істині, то вони неправдиво похваляються і говорять це тільки внаслідок забобону та пристрастей чи вдаються до святині лише через великий страх, що їх переможуть філософи і вони прилюдно будуть виставлені на посміховисько.

Але даремно: який вівтар може приготувати собі той, хто ображає велич розуму?

Але облишимо їх, бо думаю, що я достатньо зробив для своєї справи, коли показав, яким чином філософія повинна бути відокремлена від теології, і чим одна й друга головним чином є, і [коли з'ясував], що жодна з них одна одній не прислуговують, але кожна владарює у своєму царстві без усякого спротиву з боку іншої; і, нарешті, де траплялась нагода, я показував також абсурдність, незручність і шкоду, які випливають із того, що люди дивним чином змішують ці дві сили між собою, не вміючи ретельно розрізняти їх і відокремлювати одну від другої. Тепер, перш ніж перейти до другого питання, я хочу тут виразно нагадати (хоча про це вже було сказано) про користь і необхідність Святого Письма, чи одкровення, що їх я вважаю вельми великими. Справді, оскільки ми за допомогою природного світла не можемо зрозуміти, що простий послух є шляхом до спасіння, але тільки одкровення вчить, що це стається внаслідок особливої ласки Божої, якої розумом осягнути ми не можемо, — звідси випливає, що Письмо принесло смертним дуже велику втіху. Справді, слухатися можуть, безумовно, всі, але людей, для яких доброчестя стало звичкою тільки під керівництвом розуму, зустрічається досить небагато порівняно зі всім людським родом, і, вочевидь, ми могли б сумніватися щодо спасіння майже всіх людей, якби у нас не було цього свідчення Письма.

Розділ XVI

ПРО ОСНОВИ ДЕРЖАВИ, ПРО ПРИРОДНЕ Й ЦИВІЛЬНЕ ПРАВО КОЖНОГО І ПРО ПРАВО ВЕРХОВНОЇ ВЛАДИ

Досі ми намагалися відокремити філософію від теології і показати свободу філософування, що її воно надає кожному. Тому пора дослідити, до якої межі сягає в найкращій державі ця свобода мислити і говорити те, що кожний думає. Щоб по порядку розглянути це, слід обміркувати основи держави, починаючи з природного права кожного, не звертаючи поки що уваги на державу і релігію.

Під правом і законом (institutum) природи я розумію не що інше, як правила природи кожного індивіда, згідно з якими ми мислимо кожну людину природно призначеною до існування і діяльності певного роду. Наприклад, риби призначені природою до плавання. Відтак риби за вищим, природним правом володіють водою, і до того ж більші поїдають менших. Бо відомо, що природа, яка розглядається абсолютно, має верховне право на все, що в її владі, тобто право природи сягає так далеко, як далеко поширюється її могуть. Бо могуть природи є самою могуттю Бога, який має верховне право на все. Але оскільки універсальна могуть усієї природи є не що інше, як могуть усіх індивідуумів, разом узятих, то звідси випливає, що кожний індивідуум має верховне право на все, що він може, або що право кож-

ного сягає так далеко, як далеко простягається призначена йому могуть. А позаяк найвищий закон природи полягає в тому, що кожна річ прагне (оскільки від неї це залежить) залишатися у своєму стані (і при тому не рахуючись ні з чим іншим, як тільки з собою), то звідси випливає, що кожний індивідуум має верховне право на це, тобто (як я сказав) на те, щоб існувати і діяти згідно з тим, як він до того природно був призначений.

І тут ми не визнаємо ніякої різниці між людьми й іншими індивідуумами природи, а також між людьми, обдарованими розумом, і тими, хто справжнього розуму не знає, а також між дурними, нерозумними — і наділеними здоровим глуздом. Адже все, що кожна річ робить згідно з законами своєї природи, вона робить згідно з верховним правом, тому що вона чинить так, як визначено природою, і інакше не може. Тому серед людей, доки вони розглядаються як такі, що живуть під пануванням однієї тільки природи, той, хто розуму ще не знає чи хто ще не звик до доброчестя, живе тільки за законами бажання (appetitus) з таким же повним правом, як і той, хто спрямовує своє життя за законами розуму. Тобто, як мудрець має верховне право на все, що велить йому розум, чи на життя за законами розуму, так і невіглас та недоумок мають верховне право на все, що їм підказує бажання, або на життя за законами бажання. І це те ж саме, чого вчить Павло, який до Закону (тобто доки люди розглядаються такими, що живуть під пануванням природи) не визнає жодного гріха.

Отож природне право кожної людини визначається не здоровим глуздом, але жагою (cupiditas) і потенцією. Адже не всі від природи призначені до діяльності згідно з правилами і законами розуму, але, навпаки, всі родяться, нічого не знаючи, і проходить велика частина життя, перш ніж вони можуть спізнати істинний спосіб життя і набути навичок у доброчесті, хоча б вони й були добре виховані. В той же час вони ще й зобов'язані жити і зберігати себе, наскільки в них є сили, керуючись тільки покликом бажання, оскільки природа їм нічого іншого не дала і відмовила у справжній можливості жити згідно зі здоровим глуздом. І тому вони зобов'язані жити за законами здорового глузду не більше, ніж кішка — за законами левиної природи. Таким чином, якщо розглядати людину як істоту, що діє за велінням однієї тільки природи, то все, що вона вважає для себе — чи за вказівкою здорового глузду, чи в пориві пристрастей — корисним, їй за верховним правом природи дозволено привласнювати й захоплювати в будь-який спосіб: чи силою, чи хитрістю, чи проханнями, чи взагалі як їй буде зручніше, а відповідно, і вважати ворогом того, хто хоче перешкоджати виконанню її намірів.

Із цього випливає, що право і заведений порядок (institutum) природи, за яким усі народжуються і більшість людей живе, забороняють тільки те, чого ніхто не хоче і чого ніхто не може; що вони не убезпечують ні від суперечок, ні від ненависті, ні від гніву, ні від хитрощів, ні абсолютно від будь-чого, що підказує

бажання. І не дивно, бо природа обмежується не законами людського розуму, які мають на увазі тільки істинну користь і збереження людей, але іншими нескінченними, які мають на увазі вічний порядок усієї природи, частинку якої складає людина. Тільки внаслідок природної необхідності всі індивідууми певним чином призначаються до існування і діяльності. Отож усе, що нам у природі здається смішним, абсурдним чи поганим, — усе це відбувається тому, що ми знаємо речі тільки частково і здебільшого не знаємо порядку і зв'язку (cogerentia) всієї природи, і що ми хочемо керувати всім за звичкою нашого розуму. Тим часом те, що розум визнає поганим, не є поганим стосовно порядку і законів природи в цілому, а тільки стосовно законів однієї нашої природи.

Але, звичайно, ніхто не може сумніватися щодо того, наскільки корисніше для людей жити за законами і відомими вказівками нашого розуму, які, як ми сказали, мають на увазі тільки справжню користь для людей. Крім того, нема нікого, хто не хотів би жити в безпеці, поза страхом, доки це можливо. Це, однак, жодним чином неможливо, доки кожному дозволено робити все свавільно і розуму надано не більше прав, ніж ненависті й гніву. Бо нема нікого, хто не відчував би себе сумно, живучи серед ворожості, ненависті, гніву й хитрощів, і хто не намагався б уникати їх у міру своїх сил. Але якщо ми уявимо також, що люди без взаємної допомоги, як правило, живуть вкрай жалюгід-

но і не вдаючись до розуму, як ми це показали в 5-му розділі, то дуже чітко побачимо, що люди для того, щоб жити в безпеці й найкращим чином, неодмінно повинні були прийти до згоди, і тому зробили так, що вони колективно володіють правом, яке кожний від природи мав на все; і що воно більше не визначається на підставі сили бажання кожного, але на основі могуті й волі всіх разом.

Однак вони даремно проробили б це, якби хотіли коритися тільки тому, що підказує бажання (бо за законами бажання всі прагнуть у різні боки). Відтак вони повинні були твердо постановити і домовитися спрямовувати все тільки за вказівкою розуму (що йому ніхто не сміє відверто суперечити, щоб не здатися божевільним) і гамувати бажання, оскільки воно радить щось на шкоду іншому, і нікому не робити того, чого не бажаєш собі, і, нарешті, захищати право іншого, як своє. Подивімось тепер, як повинен бути укладений цей договір, щоб бути юридично чинним, міцним. Бо універсальний закон людської природи такий, що ніхто не нехтує чимось, що він вважає за благо, хіба що в надії на більше благо або через страх перед більшою шкодою, і не терпить якогось зла, хіба що аби уникнути більшого чи в надії на більше благо. Це значить, що кожний вибере з двох благ те, яке сам він вважає більшим, а з двох зол — те, яке здається йому меншим. Наголошую, — яке здається йому при виборі більшим або меншим: це не значить, що річ обов'язково буде такою, як він про неї судить. І цей закон так не-

схибно втілений у людській природі, що повинен належати до числа вічних істин, не знати яких ніхто не може.

А з цього неодмінно випливає, що ніхто не стане без обману обіцяти поступитися правом, яке він має на все, і що абсолютно ніхто не виконає обіцянок інакше, як тільки під страхом більшого зла чи сподіваючись на більше благо. Щоб краще зрозуміти це, уявімо, що розбійник примушує мене обіцяти йому, що я віддам йому своє добро, коли він забажає. Тепер, оскільки моє природне право, як я вже показав, визначається тільки моєю силою, то безумовно, що, коли я можу звільнитися від цього розбійника хитрощами, обіцяючи йому все, що він хоче, мені, згідно з правом природи, дозволено зробити це, а саме: підступно погодитися на все, що він хоче. Або уявімо, що я обіцяв комусь без обману, що протягом двадцяти днів не буду споживати ні їжі, ні будь-якого харчу, а пізніше, побачивши, що нерозумно обіцяв і що без найбільшої шкоди [для себе] я не можу виконати обіцянку, оскільки за природним правом із двох зол я повинен вибрати менше, тоді я з найвищим правом можу порушити вірність такому договору і вважати сказане несказаним. І це, кажу, за природним правом дозволено, — чи бачу я необачність обіцянки (маючи на це правдиву і певну підставу), чи мені тільки уява каже, що я її бачу. Бо від того, чи правильно, чи помилково я дивлюся на це, я буду боятися найбільшого зла і відтак намагатимусь па підставі законів природи уникати його всяким чином.

З цього ми робимо висновок, що всякий договір може мати силу тільки залежно від користі, після вичерпання якої його дія відразу припиняється і він залишається недійсним. І тому нерозумно вимагати собі від іншого вірності навіки, якщо в той же час не намагатися зробити так, щоб від порушення укладеного договору порушник не дістав більше шкоди, аніж користі. Це, звичайно, передусім мусить мати місце при утворенні держави. Але якби всі люди легко могли керуватися тільки вказівками розуму і знати найвищу користь і необхідність держави, то не було б жодної людини, яка рішуче не гребувала б обманом. Прагнучи до цього найвищого блага, а саме: збереження держави, всі з найбільшою вірністю всіляко стояли б за договори, а вірність (найвищий оплот держави) зберігали б понад усе. Але ми далекі від того, щоб усі легко могли завжди керуватися вказівками тільки розуму, бо кожного пориває його бажання, і вельми часто скнарість, слава, заздрість, гнів тощо так заволодівають душею, що для розуму не залишається жодного місця.

Тому, хоч люди з відомими ознаками сердечної щирості обіцяють і домовляються зберігати вірність, однак ніхто не може бути впевнений у вірності іншого, якщо до обіцянки не приєднується щось інше, тому що кожний може за природним правом діяти з хитрістю і не зобов'язаний виконувати домовленості, якщо не сподівається на більше благо чи не страшиться більшого зла. Але, оскільки ми показали, що природне право визна-

чається тільки могутністю кожного, то, отже, скільки кожний виділяє іншому від своєї могуті (з примусу чи добровільно), стільки ж він неодмінно поступається іншому й зі свого права, і верховне право над усіма має той, хто має вищу владу, завдяки якій він може всіх примушувати силою і утримувати страхом вищої покари, якої всі взагалі бояться. Це право, звичайно, він утримає тільки доти, доки він зберігатиме цю могуть, здатність здійснювати все, чого він хоче. Інакше він пануватиме з ласки, і ніхто сильніший не буде зобов'язаний його слухатися, якщо не захоче.

Отже, в такий спосіб суспільство може бути створене без усякої суперечності з природним правом, а всякий договір завжди може бути укладений з найбільшою певністю, якщо, звичайно, кожний перенесе на суспільство всю могуть, яку він має. Вона, відтак, одна буде мати найвище природне право на все, тобто найвище домінування, якого кожний буде зобов'язаний слухатися чи добровільно, чи під страхом найвищої покари. Але право такого суспільства називається демократією, яка тому визначається як загальне зібрання людей, котрі спільно мають верховне право на все, що вони можуть. Із цього випливає, що верховна влада не пов'язується ніяким законом, але всі повинні її в усьому слухатися. Адже всі повинні були мовчазно чи відверто погодитись на це, коли переносили на неї всю свою могуть самозахисту, тобто все своє право. Звичайно, якщо вони хотіли зберегти собі якесь право, то повинні були в той же

час подбати і про те, чим би можна було безкарно його захищати. Але оскільки вони цього не зробили і не могли зробити без розчленування, а отже, й без руйнування держави, то тим самим вони безумовно підкорилися волі верховної влади. А оскільки вони це зробили безумовно, і до того ж як з необхідності, так і за порадою самого розуму (як ми вже показали), то звідси випливає, що, якщо ми не бажаємо бути ворогами держави і діяти всупереч розуму, який радить захищати державу всіма силами, ми зобов'язані безумовно виконати всі накази верховної влади, хоча б вона звеліла вчинити найбільшу дурницю. Адже розум наказує виконати й таку, щоб із двох лих обрати менше.

Додайте, що цей ризик, а саме: абсолютно підкоритися домінуванню і сваволі іншого, кожний легко міг взяти на себе, бо, як ми показали, верховній владі належить це право — [право] наказувати все, що вона хоче, тільки доти, доки вона справді має верховну владу. Якщо ж вона втратить її, то водночас втрачає і право наказувати, і воно дістається тому чи тим, хто його придбав і може утверджувати. Тому дуже рідко може трапитись так, щоб верховна влада наказувала чинити найбільше безглуздя. Адже для неї надзвичайно важливо дбати про спільне благо і все спрямовувати за вказівкою розуму, щоб забезпечити себе й утримати домінування: «*Адже насильницького панування,* — як говорить Сенека, — *ніхто довго не витримував*». До того ж у демократичній державі менше слід боятися дурниць, бо

майже неможливо, щоб більшість зборів, якщо вони великі, зійшлося на одному безглузді. Далі, адже його основа й мета, як ми також показали, полягає не в чому іншому, як в уникненні безглуздя бажань і в утриманні людей, наскільки можливо це зробити, в межах розуму, аби вони жили у згоді й мирно. Бо якщо знищити цю основу, тоді й уся будівля легко рушиться.

Отже, піклуватися про це належить тільки верховній владі, підданцям же, як ми сказали, належить виконувати її накази і не визнавати іншого права, крім того, яке верховна влада оголошує за право. Але, можливо, хтось подумає, що ми таким чином перетворюємо підданців на рабів, тому що думають, ніби рабом є той, хто діє за наказом, а вільний той, хто виявляє свою волю. Це, звичайно, абсолютно неправильно, бо насправді хто таким чином збурюється згідно зі своєю примхою і не може ні бачити, ні зробити нічого, що йому корисно, той є рабом найвищою мірою, і тільки той вільний, хто, не кривлячи душею, живе, керуючись самим розумом. Звичайно, дія за наказом, тобто послух, певним чином знищує свободу, але робить рабом не це, а основа дії. Якщо метою дії є користь не самого діяча, але повелителя, тоді діяч є рабом і самому собі не потрібним. Але в державі й імперії, де найвищий закон є благом для всього народу, а не лише для повелителя, той, хто в усьому слухається верховної влади, повинен бути названий не собі ж непотрібним рабом, а підданцем, а тому та держава найбільш вільна, закони якої

ґрунтуються на здоровому глузді. Там-бо кожний, коли захоче, може бути вільним, тобто, не кривлячи душею, жити за вказівкою розуму.

Так само й діти, хоч вони зобов'язані слухатися всіх наказів батьків, не є, однак, рабами, бо накази батьків найбільше спрямовані на користь дітей. Отже, ми визнаємо велику різницю між рабом, сином і підлеглим. Вони визначаються так: рабом є той, хто зобов'язаний підкорятися волі пана, яка має на увазі користь тільки для повелителя; сином же — той, хто робить за наказом батька те, що йому корисне. Нарешті, підлеглий — той, хто робить за наказом верховної влади те, що корисне суспільству, а отже, і йому. І я думаю, що я переконливо показав підвалини демократичної держави. Я вважав за потрібне говорити про це більше, ніж про всіх інших, тому що, здавалося, воно найбільш природне і найбільш наближається до свободи, яку природа дає кожному, бо в цьому кожний переносить своє природне право не на іншого, позбавивши себе на майбутнє права голосу, а на більшу частину всього суспільства, одиницею якого він є. І на цій підставі всі є рівними, як раніше — в природному стані.

Потім, коли я вирішив говорити про користь свободи в державі, я захотів говорити спеціально тільки про цю форму правління, тому що вона найбільше сприяє моєму наміру. А відтак підвалини решти форм влади я розбирати не буду. І, щоб спізнати їхнє право, нам уже не потрібно знати, звідки вони його одержали і чи часто

одержують: адже це з показаного нині достатньо добре видно. Бо відомо, що верховне право наказувати все, що хочеться, належить тому, хто має найвищу могуть, хай буде це одна особа, чи декілька, чи, нарешті, всі, і, крім того, відомо, що всякий, хто добровільно чи з примусу переніс на іншого владу самозахисту, той цілком поступився своїм природним правом і, отже, вирішив слухатися його безумовно у всьому. Тому він зобов'язаний все виконувати, доки цар, чи аристократи, чи народ зберігають набуту найвищу могуть, яка була підставою перенесення на них права. Більшого додавати до цього немає потреби.

Після того як було показано підвалини і право держави, легко буде визначити, що таке цивільне приватне право, що — правопорушення, що — правосуддя і неправосуддя в громадянському стані. Далі: хто вважається союзником, хто ворогом і що, нарешті, [вважається] злочином образи величності. Під приватним цивільним правом ми можемо розуміти не що інше, як свободу кожного зберігати себе у своєму стані, яка визначається указами верховної влади і захищена тільки її авторитетом. Бо після того, як кожний переніс на іншого своє право жити за власною ухвалою (а воно визначається тільки його владою), тобто переніс на нього свою свободу і могуть захищати себе, він уже зобов'язаний жити тільки згідно з його рішенням і захищати себе тільки його засобами. Правопорушення буває, коли громадянин чи підданий терпить від іншого якусь шкоду

всупереч цивільному праву чи указу верховної влади. Бо правопорушення може бути мислиме тільки в громадянському стані, але жодного правопорушення для підданих не може спричинитися від верховної влади, якій по праву все дозволено. Отож воно може мати місце тільки поміж приватними особами, що їх право зобов'язало не шкодити одне одному. Правосуддя — це твердість у віддаванні кожному того, що йому належить на підставі цивільного права. Неправосуддя ж — це позбавлення людини під виглядом права того, що їй належить на підставі істинного тлумачення законів.

Говорять також про «рівність» і «нерівність» тому, що ті, хто поставлений для розбору позовів, зобов'язані, аж ніяк не зважаючи на особи, вважати всіх рівними і однаково захищати право кожного: багатієві не заздрити і бідняка не зневажати. Союзники — це люди двох країн, які з метою не наражатися на небезпеку внаслідок військових чвар чи заради якоїсь вигоди домовляються між собою не шкодити один одному, але, навпаки, допомагати при наявній потребі, і до того ж так, щоб кожний зберігав свою незалежність. Цей договір доти буде мати силу, доки буде існувати його підстава, а саме: привід для небезпеки чи вигоди, оскільки ніхто не домовляється і не зобов'язується виконувати договори, якщо не сподівається на якесь благо чи не тривожиться через якесь лихо. Коли б ця підстава відпала, то й договір сам собою скасувався б, — цього й досвід вчить більше ніж достатньо. Бо хоч різні держави й домовляються

між собою не шкодити одна одній, однак вони намагаються, наскільки можуть, перешкоджати одна одній стати могутнішою і не дають віри словам, доки вони не побачать достатньо чітко мету і користь договору для обох сторін. Інакше вони бояться обману, і не без підстав: хто ж, окрім дурня, який не знає права верховних правителів, задовольниться словами й обіцянками того, хто володіє верховною владою і правом робити все, що завгодно, і для кого добробут і користь його держави повинні бути найвищим законом?

І якщо, крім того, ми звернемо увагу на благочестя й релігію, то побачимо на додачу, що ніхто, наділений владою, не може, не чинячи злочину, виконати обіцянку на шкоду своїй державі. Бо всяку обіцянку, яка, на його погляд, загрожує шкодою його державі, він може виконати, тільки порушуючи дане підданцям слово, яке, однак, його найвищою мірою зобов'язує і яке зазвичай обіцяють зберегти вельми свято. Далі, ворогом є всякий, хто живе поза країною і не визнає влади країни ні як союзник, ні як підданий. Адже ворога державі витворює не ненависть, а право. І право країни над тим, хто ні за яким договором не визнає її влади, є те саме, як і над тим, хто заподіяв шкоду. Тому вона може змусити його, згідно з правом, чи до підданства, чи до союзу всяким способом, яким вона буде в змозі його [примусити]. Нарешті, злочин образи величності має місце тільки в середовищі підданих, чи громадян, які через мовчазне чи виражене зобов'язання все своє пра-

во перенесли на державу, і [тому] мовиться, що такий злочин вчинив той підданий, який намагався якимось способом заволодіти правом верховної влади чи передати його іншому. Кажу «намагався», тому що якби визнавати винними належало тільки після вчинення злочину, то після присвоєння права чи передачі його іншому в більшості випадків державі пізно було б думати про це.

Потім, кажу, байдуже, «*хто яким способом намагається заволодіти правом верховної влади*», оскільки не визнаю ніякої різниці в тому, чи випливала з цього лише очевидна шкода, чи прибуток для всієї держави. Бо, хоч би з яких міркувань він робив замах на владу, він ображає величність і згідно з правом засуджується. Це, принаймні на війні, за визнанням усіх, робиться з повним правом. А саме: якщо хто не зберігає своєї позиції, але без відома полководця наступає на ворога, то хоча б він чинив справу і з добрим наміром, але самовільно, і переміг ворога, він однак, згідно з законом, засуджується на смерть, тому що порушив клятву і право полководця. Щоправда, не всі однаково чітко бачать, що всі без винятку громадяни завжди підкоряються цьому праву. Підстава, однак, [в обох випадках] цілком та сама. Справді, оскільки держава повинна зберігатися й управлятися тільки за рішенням верховної влади і було домовлено, що це право належить тільки їй, то відтак, якщо хто за своєю тільки волею і без відома верховної влади почав виконувати якусь громадську спра-

ву, то хоча б із цього й випливала безумовна користь для держави, однак, як ми сказали, він порушив право верховної влади й образив величність і згідно з правом гідно карається.

Тепер, щоб усунути всяке непорозуміння, залишається відповісти на питання: чи не явно суперечить божественному праву, яке походить з одкровення, те, що ми вище стверджували, а саме: що кожний, хто не користується розумом і живе в природному стані, згідно з законами бажання і внаслідок найвищого права природи, не стоїть у явній суперечці з даним в одкровенні божественним правом? Справді, оскільки, згідно з божественним Заповітом, безумовно всі (чи користуються вони розумом, чи ні) однаково зобов'язані любити ближнього, як самого себе, то ми, отже, не можемо, не порушуючи права, заподіяти шкоду іншому і жити тільки за законами бажання. Але ми легко можемо відповісти на це заперечення, якщо тільки ми заглибимось у природний стан, бо він і за природою, і за часом передує релігії. Адже ніхто від природи не знає, що він зобов'язаний якимось послухом Богові, і навіть за допомогою якогось міркування не може прийти до цього, але кожен може спізнати це тільки через одкровення, потверджене знаменнями. Тому до одкровення ніхто не зобов'язується божественним правом, якого він не може знати. І тому природний стан не треба змішувати зі станом у релігії, але про нього треба думати, як про стан без релігії і Закону, а отже, й без гріха і не-

справедливості, як ми вже розвинули і потвердили це авторитетом Павла.

І природний стан мислиться нами як існуюче до божественного права, даного одкровенням, і без нього не тільки стосовно незнання, але й стосовно свободи, в якій усе родиться. Адже, якби люди від природи були зобов'язані божественним правом чи якби божественне право було правом природним, то зайве було б Богові укладати договір із людьми та зв'язувати їх обов'язком і присягою. Тому, безумовно, слід припустити, що божественне право почалося з того часу, з якого люди вираженим зобов'язанням обіцяли Богові слухатися у всьому. Цим вони ніби відмовилися від своєї природної свободи і своє право перенесли на Бога, подібно до того, як, ми говорили, чиниться в громадянському побуті. Але про це я далі буду розмірковувати докладніше. Але можна ще заперечити, що верховна влада зобов'язується цим божественним правом нарівні з підданими, а тим часом ми сказали, що вона утримує і природне право і що ним по праву все дозволено. Тому для повного усунення цих труднощів, які виникають не так стосовно природного стану, як стосовно природного права, я кажу, що в природному стані кожний зобов'язується жити, керуючись відвертим правом, на тій же підставі, на якій він зобов'язується жити за вказівкою здорового глузду, а саме: тому що це йому корисніше і необхідне для спасіння. Якби він не захотів цього, то йому загрожувала б небезпе-

ка. І, отже, він зобов'язаний жити тільки за власним рішенням, а не за рішенням іншого, і не зобов'язаний визнавати будь-якого смертного ні за суддю, ні за того, хто карає згідно з правом релігії.

І я стверджую, що верховна влада зберегла це право. Вона, звичайно, може питати поради у людей, але не зобов'язана визнавати суддею нікого і ніякого смертного, крім себе, — тим, хто карає за будь-чиє право, виключаючи пророка, який навмисне буде посланий Богом і який потвердить це переконливими знаменнями. Але й навіть тоді вона змушена визнати суддею не людину, а самого Бога. Якщо ж верховна влада не захоче слухатися Бога в його відвертому праві, то їй від цього загрожують небезпека і шкода навіть при відсутності протиріччя з якимось цивільним чи природним правом. Адже цивільне право залежить тільки від її рішення. Природне ж право залежить від законів природи, які пристосовані не до релігії, яка має на увазі тільки людську користь, а до універсального порядку природи, тобто до вічного рішення Бога, нам не відомого. І це, певно, дещо невиразно розуміли деякі автори, а саме ті, які твердять, що людина може грішити, звичайно, проти даної в одкровенні волі Бога, але не проти його вічного рішення, яким він усе наперед визначив.

Коли б тепер хто запитав: а що, якби верховна влада звеліла робити щось проти релігії й послуху, який ми обіцяли Богові в чітко вираженому зобов'язанні? Бо-

жественного чи людського повеління слід слухатися? Але оскільки про це я далі говоритиму докладніше, то тут скажу тільки коротко: Бога слід слухатися передусім, коли маємо відоме і безсумнівне одкровення. Але оскільки відносно релігії люди зазвичай більш за все помиляються і, дивлячись на різницю духовних обдарувань, вигадують багато чого з не меншою запопадливістю; як більш ніж достатньо свідчить досвід, безумовно, що якби ніхто не зобов'язувався на основі права слухатися верховної влади в тому, що, на його думку, стосується релігії, тоді й право країни залежало б від різного судження і настрою духу кожного. Бо ніхто не зважав би на це право, якби думав, що воно встановлене проти його віри і забобону, і, отже, кожний міг би під цим приводом зважитись на все. А оскільки це означало б повне порушення права країни, то звідси випливає, що верховній владі, на якій тільки й лежить як за божественним, так і за природним правом обов'язок дотримувати і зберігати права держави, належить верховне право встановлювати стосовно релігії все, що б вона не вирішила, і що, згідно з даною їй обіцянкою, яку Бог велів усіляко дотримувати, всі зобов'язані слухатися її рішень і наказів стосовно релігії.

Якщо ж ті, хто володіє верховною владою, погани, то з ними або не слід ні про що домовлятися, але краще наважитись перетерпіти крайнощі, аніж передати їм своє право. Чи якби [люди] уклали договір і перенесли на них своє право, то, позбувшись через

це права захищати себе і релігію, вони були б зобов'язані слухатися їх і зберігати вірність, або їх могли б змусити до цього. Виключається лише той, кому Бог у певному одкровенні обіцяв особливу допомогу проти тирана, або той, кого він особисто захотів би звільнити [від обов'язку]. Так, ми бачимо, що зі стількох юдеїв, що були у Вавилоні, тільки троє юнаків, які не сумнівалися в допомозі Божій, не схотіли слухатися Навуходоносора[53], решта ж, виключаючи ще Даниїла, що його сам цар вельми шанував, без сумніву, слухалися, присилувані правом, думаючи, можливо, в душі, що вони за рішенням Бога були віддані цареві і що цар володіє верховною владою та зберігає її за божественним приписом. Навпаки, Елеазар[54], коли вітчизна ще сяк-так трималася, хотів дати приклад стійкості своїм співвітчизникам, щоб вони, наслідуючи його, краще перетерпіли все, аніж погодились перенести на греків своє право і владу, і все випробували, аби не бути змушеними перейти до поганської віри. Це і щоденним досвідом потверджується. Адже ті, хто володіє християнською державою, не вагаються укладати для більшої її безпеки союз із турками й поганами і наказують своїм підданим, які вирушають туди на проживання, не допускати при виконанні якихось побутових чи божественних церемоній більшої свободи, аніж обумовлено текстом договору або ніж та держава допускає, як про це засвідчує договір голандців з японцями, про який ми вище говорили.

Розділ XVII

ПОКАЗУЄТЬСЯ, ЩО НІХТО НЕ МОЖЕ ПЕРЕДАТИ ВСЬОГО ВЕРХОВНІЙ ВЛАДІ І ЩО В ЦЬОМУ НЕМАЄ НЕОБХІДНОСТІ. ПРО ДЕРЖАВУ ГЕБРЕЇВ: ЯКОЮ ВОНА БУЛА ЗА ЖИТТЯ МОЙСЕЯ, ЯКОЮ ПІСЛЯ ЙОГО СМЕРТІ ДО ОБРАННЯ ЦАРІВ, І ПРО ЇЇ ПЕРЕВАГИ. І, НАРЕШТІ, ПРО ПРИЧИНИ, ЧОМУ ТЕОКРАТІЯ МАЛА ЗАГИНУТИ І МАЙЖЕ НЕ МОГЛА ІСНУВАТИ БЕЗ ЧВАР

Наведене в попередньому розділі міркування про право верховної влади над усім і перенесення на неї природного права кожного добре узгоджується з дійсністю, і дійсність могла б бути так влаштована, щоб вона дедалі більше наближалася до нього. Однак завжди і всюди воно багато в чому неодмінно залишиться чисто теоретичним. Бо ніхто не буде в змозі колись перенести на іншого свою могуть, а отже, і своє право так, щоб перестати бути людиною. І ніколи не буде існувати якась така верховна влада, яка могла б виконати все так, як вона хоче. Бо даремно наказувати підданому ненавидіти того, хто прив'язав його до себе благодіянням, любити того, хто вчинив йому шкоду, не ображатися на кривди, не бажати звільнення від страху та багато чого подібного, що неодмінно випливає із законів людської природи. І я думаю, що й сам досвід вельми чітко показує це, бо ніколи люди не відмовля-

лися настільки від свого права і не передавали іншому своєї могуті настільки, щоб їх не боялися ті самі, які одержали їхні право й могуть; і щоб уряд не відчував небезпеки від громадян, хоч і позбавлених свого права, більше, ніж від ворогів.

І, звичайно, якби люди могли бути позбавлені свого природного права до такої міри, що надалі вони нічого не могли б робити проти волі тих, хто заволодів верховним правом, тоді цілком безкарно можна було б царювати над підданими найжорстокішим чином. Я думаю, що це нікому й на думку не може спасти. Тому слід допустити, що кожний зберігає при собі зі свого права багато чого залежного, таким чином, тільки від його рішення, а не від чийого іншого. Однак, щоб правильно зрозуміти, до яких меж простягаються право і влада уряду, треба зауважити, що влада уряду полягає, власне, не в тому, що він може примушувати людей страхом, але абсолютно у всьому, за допомогою чого він може примусити людей слухатися його наказів. Бо не основа послуху, а [сам] послух робить людину підданим. Оскільки, на якій би підставі людина не вирішила виконувати накази верховної влади — чи тому, що вона боїться покари, чи тому, що вона чекає чогось від того, чи тому, що любить вітчизну, чи під впливом якогось іншого афекту, — вона однаково вирішує за своїм власним розумінням і тим менше діє за наказом верховної влади.

Отож із того, що людина робить щось за власним розумінням, не слід враз робити висновок, що вона діє

зі своєї волі, а не з волі уряду. Справді, оскільки людина і в тому випадку, коли її зобов'язує любов, і в тому, коли страх примушує її уникати зла, завжди діє за власним розсудом і рішенням, то, питається, якби не було ніякого уряду і ніякого закону над підданими, чи це право неодмінно поширювалося б на все, чим можна змусити людей наважитись поступитися уряду? Таким чином, підданий чинить з волі уряду, а не зі своєї власної, у всьому, що робить згідно з наказом верховної влади, — чи буде зобов'язаний до того любов'ю, чи змушений страхом, чи (що, звичайно, частіше) внаслідок поєднання надії і страху, чи з чемності, яка є пристрастю, в якій поєднуються страх і подив. Або керуючись будь-якою іншою підставою.

Це виявляється також вельми очевидно з того, що послух має на увазі не так зовнішню, як внутрішню дію душі. І відтак той більше за все перебуває під пануванням іншого, хто вирішує слухатися його від щирого серця, що б він не повелів, і відтак той найбільше панує, хто царює над серцями підданих. Якби найбільше панування утримували ті, кого більш за все бояться, тоді, звичайно, цим володіли б піддані тиранів, бо тирани їх найбільше бояться. Потім, хоча над серцями не можна так панувати, як над язиками, однак серця перебувають у деякому відношенні під пануванням верховної влади, яка багатьма способами може домогтися, щоб досить велике число людей думало, любило, ненавиділо все, що їй бажано. Відтак, хоч це й не робиться за безпосереднім

наказом верховної влади, однак, як засвідчує досвід, це часто робиться завдяки авторитету її могуті і її управління, тобто завдяки її праву. Тому ми без усякої суперечки з розумом можемо мислити людей, які тільки разом з урядовим правом вірять, люблять, ненавидять, зневажають і взагалі улягають будь-яким афектам.

Але хоча, таким чином, ми мислимо право і владу уряду досить об'ємними, однак ніколи не буде існувати влада настільки сильна, щоб наділені нею поширювали свою могуть абсолютно на все, чого вони хочуть. Думаю, що я достатньо ясно вже показав це. А що стосується того, яким чином може бути утворена урядова влада, щоб вона все ж залишалася міцною, то я вже сказав, що до мого плану не входить показувати це. Однак, щоб виконати накреслене мною завдання, я відзначу те, чого з цією метою божественне одкровення навчило колись Мойсея, і потім розберемо. Із цього ми зрештою побачимо, які поступки передусім повинні бути зроблені підданим з боку верховної влади для більшої безпеки і посилення держави.

Розум і досвід вельми ясно вчать, що збереження держави залежить головним чином од вірності підданих та їх доброчестя і душевної постійності у виконанні наказів. Але яким чином слід керувати підданими, щоб вони постійно зберігали вірність і доброчестя, — це побачити не так-то легко. Бо всі, як правителі, так і керовані, — люди, тобто вони схильні замість праці до насолоди. А хто лише спізнав мінливий характер про-

столюду, того він майже приводить у відчай, тому що простолюд керується не розумом, але тільки афектами. Він ласий на все і вельми легко розбещується або жадобою, або розкішшю. Кожний думає, що він усе знає, і хоче всім порядкувати на свій розсуд; кожний вважає те чи інше справедливим чи несправедливим, законним чи незаконним остільки, оскільки воно, на його думку, хилиться до його вигоди чи шкоди. Із пихи він зневажає рівних і не терпить, щоб вони ним керували. Заздрячи більшій славі чи щастю, яке ніколи не буває рівномірно розподілене, він бажає зла іншому і тішиться з цього зла. І немає потреби перелічувати все. Бо всі знають, які злочини часто навіюють людям відразу до теперішнього становища і бажання новизни, які — поспішний гнів, які — жалюгідні злидні, і як вони заторкують і хвилюють їхні душі.

А відтак попередити все це й організувати уряд так, щоб обману не залишалося жодного місця, і до того ще встановити все так, щоб усі, незалежно від розумового складу, надавали перевагу не приватним вигодам, а суспільному праву, — це робота, це труд. Необхідність, правда, змусила обмислити багато чого. Однак ніколи не досягали того, щоб держава зазнавала небезпеки від громадян менше, аніж від ворогів, і щоб ті, хто править нею, боялися перших менше, аніж останніх. Свідок — найнепереможніша для ворогів Римська держава, — скільки разів вона була переможена своїми громадянами і придушена всілякими бідами, особливо

за міжусобної війни Веспасіана з Вітеллієм. Дивись про це Тацита, на початку IV книги «Історій», де він малює вельми сумний вигляд Риму. Александр (як говорить Курцій у кінці VIII книги) цінував добру думку про себе ворога менше, ніж думку громадянина, оскільки він думав, що його велич може бути зруйнована його ж підданими. І, боячись за себе, він просить друзів про таке: «*Ви тільки збережіть мене неушкодженим від інтриг придворних і внутрішніх підступів, — небезпеку війни та боїв я буду зносити без страху*». «*Філіп серед війська був у більшій безпеці, аніж у театрі. Від руки ворогів він часто рятувався, а руки своїх уникнути не міг. І якщо ви пригадаєте скін інших царів, то нарахуєте загублених своїми підданими більше, аніж ворогами*» (Курцій, книга IX, § 6).

Отже, з цієї причини царі, які будь-коли узурпували владу, намагалися в інтересах саме своєї безпеки переконувати, що вони ведуть свій рід від безсмертних богів. Очевидно, вони думали, що коли б тільки піддані і взагалі всі люди не дивилися на них як на рівних собі, а мали б їх за богів, то вони охоче дозволили б їм керувати собою і легко підкорилися їм. Так, Август переконав римлян, що він веде свій рід від Енея, якого вважали сином Венери, богом: «*Він побажав, щоб його вшановували храмами і зображеннями у вигляді божества...*» (Тацит, «Літопис», книга I [10]). Александр схотів, щоб йому поклонялися як синові Юпітера, правда, він це, здається, зробив навмисне, а не з гордощів, як вказує

його відповідь на закид Єрмолая. «*Було майже гідне сміху,* — сказав він, — *те, що Єрмолай вимагав від мене, щоб я відкинув Юпітера, оракул якого мене закликає. Хіба в моїй владі те, що боги віщують? Він* (Юпітер) *підніс мені ім'я сина; прийняття* (зауважте добре) *не суперечило б справам, які ми звершуємо. О, якби й індійці вірили, що я бог! Бо чутка допомагає війнам, і часто те, що вважали неправдивим, заступало місце істини*» (Курцій, книга VIII, § 8).

Цими небагатьма словами він переконує простаків у явній вигадці і в той же час натякає на причину обману. Це зробив також і Клеон у своїй промові, в якій намагався переконати македонян погодитись із царем. Розповідаючи з подивом про славу Александра і перелічуючи його заслуги та надавши обманові вигляд істини, він переходить потім до пояснень вигоди цього погляду: «*Перси, звичайно, не тільки благочесно, але й розумно пошановують царів своїх у числі богів. Адже величність є оплотом добробуту*», — і, нарешті, робить висновок, що «*сам він при вході царя до бенкетної зали впаде ниць. Це ж і інші повинні робити, і особливо обдаровані мудрістю*» (дивись у тій же книзі VIII, § 5). Але македоняни були більш розважливі. І люди, за винятком хіба цілковитих варварів, не дозволяють так явно обманювати і перетворювати себе з підданих на непотрібних рабів. Але інші легше зуміли переконати [себе], що величність священна і заступає на землі місце Бога, що вона встановлюється Богом, а не за вибором і згодою людей, і що

вона зберігається й захищається особливим промислом і за божественною допомогою. І подібним чином монархи для охорони свого панування вигадували й інше. Все це я пропущу і, щоб перейти до того, до чого я хочу [перейти], відзначу й розберу, як я сказав, тільки те, чого колись божественне одкровення навчило з цією метою Мойсея.

Ми сказали вже вище, у V розділі, що після того, як гебреї вийшли з Єгипту, вони більше не були зобов'язані жодному праву іншого народу, але одержали можливість за бажанням встановити нові права і зайняти землі, які хотіли. Бо після того, як вони були звільнені від нестерпного гноблення єгиптян і не були віддані комусь із смертних за якимось договором, *вони* знову набули своє природне право на все, що могли, і кожен знову міг вирішувати, чи хоче він зберегти його, чи поступитися ним і перенести його на іншого. Отож, перебуваючи в цьому природному стані, вони за порадою Мойсея, до якого всі мали найбільшу довіру, вирішили не переносити свого права ні на кого зі смертних, але тільки на Бога. І, не зволікаючи, всі, ніби в один голос, обіцяли безумовно слухатися Бога у всіх його наказах і не визнавати іншого права, крім того, яке він сам утвердив би як право у пророчому одкровенні. І ця обіцянка чи перенесення права на Бога була зроблена таким же чином, як це ми вище збагнули про те, що відбувається у звичайному суспільстві, коли люди вирішують поступитися своїм природним правом. Адже

вони в точно вираженому зобов'язанні («Вихід», 24:7) і клятві внаслідок свого природного права вільно, а не з примусу чи від страху перед погрозами, відмовилися від свого природного права і перенесли його на Бога.

Потім, щоб договір мав силу, був міцним і не було підозри в обмані, Бог ні про що не домовлявся з ними, доки вони не відчули його дивовижної могуті, яка тільки й зберегла їх і яка тільки й могла зберегти в майбутньому («Вихід», 19:4, 5). Бо через те, що вони вірили, ніби можуть бути збережені тільки могуттю Бога, вони й перенесли на Бога всю свою природну могуть самозахисту, яка, за їхніми перевісними уявленнями, можливо, походить від них самих; а відтак, і все своє право. Виходить, державою гебреїв правив тільки Бог, і вона одна відтак, внаслідок зобов'язання, по праву була названа Царством Божим, а Бог також по праву названий царем гебреїв. Виходить, і вороги цієї держави — вороги Бога, і громадяни, які хотіли б нею заволодіти, винні в образі божественної величності, і, нарешті, права держави — права й накази Бога. Тому в цій державі цивільне право і релігія, яка, як ми показали, полягала тільки в послуху Богові, були одне й те ж. Іншими словами, догмати релігії були не повчаннями, а правами і наказами, благочестя вважалося справедливістю, нечестя — злочином і несправедливістю.

Той, хто відпадав від релігії, переставав бути громадянином і за це одне вважався ворогом, а хто вмирав за віру, той вважався таким, що вмер за батьківщину.

І взагалі, між цивільним правом і релігією рішуче ніякої різниці не було. І з цієї причини ця держава могла називатися теократичною, оскільки громадяни її підкорялися тільки праву, відкритому Богом. Але, щоправда, все це існувало більше в уяві, аніж у дійсності, бо на ділі гебреї, безумовно, зберегли право влади, як це буде видно з того, про що я зараз повинен сказати, а саме: із способу, яким ця держава управлялася і який я вирішив пояснити тут.

Оскільки гебреї ні на кого іншого не переносили свого права, але всі, як за демократії, відмовилися від свого права і одноголосно заявили: «*Все, що Бог скаже* (без усякого явного посередника), *зробимо*», — то звідси випливає, що вони всі за своїм зобов'язанням лишилися цілком рівними, і право радитися з Богом, приймати і тлумачити закони у всіх було однакове, і абсолютно всі однаково відповідали за управління державою. Вони, отже, з цієї причини на перший раз усі однаково приступили до Бога, щоб вислухати те, що він хотів повеліти. Але при цих перших відвідинах вони до того були вражені страхом і з таким переляком слухали мову Бога, що думали, ніби настає їхня остання година. І ось, сповнені страху, вони знову звертаються до Мойсея: «*Голос його чули ми з середини огню... А тепер нащо маємо вмирати? Бо спалить нас той великий огонь! Якщо ми будемо ще далі слухати голос Господа, Бога нашого, то помремо... Приступи сам і слухай усе, що скаже Господь, Бог наш, і ти будеш говорити нам*

усе, що промовлятиме Господь, Бог наш, до тебе, а ми будемо слухати й виконаємо». Цим вони переконливо скасували перший договір і своє право радитися з Богом і тлумачити його веління безумовно перенесли на Мойсея. Бо тут вони не обіцяли, як раніше, слухатися всього, що Бог скаже їм самим, але того, що Бог скаже Мойсею («Повторення Закону», 5:24—27; 18:15, 16).

Мойсей, певна річ, лишився один носієм і тлумачем божественних законів, а отже, також і верховним суддею, якого ніхто не міг судити і який один у гебреїв заступав місце Бога, тобто мав найвищу величність, оскільки він один мав право радитися з Богом і передавати божественні відповіді народові та змушувати його до виконання їх. Кажу: один, бо якщо хто за життя Мойсея бажав проповідувати щось ім'ям Бога, то хоч би він був і справжнім пророком, однак вважався гідним кари викрадачем верховного права («Числа», 11:27, 28). І слід зауважити тут, що хоч Мойсея обрав народ, однак наступника він не міг обрати на підставі права, бо як тільки вони перенесли на Мойсея своє право радитися з Богом і безумовно обіцяли вважати його за божественного оракула, вони цілком втратили все право і повинні були прийняти того, кого Мойсей обрав би наступником, як коли б його обрав Бог. Якби він обрав такого, хто, як він сам, тримав би все управління державою у своїх руках, а сам мав би право радитися з Богом наодинці у своєму наметі, а отже, і право встановлювати і скасовувати закони, право вирішувати про війну і мир,

відправляти послів, призначати суддів, обирати наступника, словом — право здійснення всіх функцій верховної влади, то держава була б чисто монархічною і не було б жодної іншої різниці, крім того, що монархічна держава зазвичай керується чи повинна керуватися певним чином згідно з рішенням Бога, прихованим навіть від самого монарха. Гебрейська ж — за рішенням Бога, відкритим тільки монархові. Ця різниця, звичайно, не применшує, а, навпаки, збільшує домінування і правову вищість монарха над усіма.

Між іншим, що стосується народу того чи іншого типу держави, то він однаково і в тому, і в другому є підданим і не знає божественного рішення. Бо той і інший залежать від вуст монарха й від нього тільки довідуються, що законне і що незаконне. А від того, що народ вірить, ніби монарх наказує все на основі відкритого йому рішення Бога, він насправді підкоряється йому не менше, а, навпаки, більше. Але ж Мойсей ніякого такого наступника не обрав, а залишив наступникам таке управління державою, що воно не могло бути назване ні народним, ні аристократичним, ні монархічним, але теократичним. Бо право тлумачення законів і повідомлення відповідей Бога було в одного, а право і влада управління державою (за законами вже поясненими і відповідями вже повідомленими) були в іншого («Числа», 27:21).

А щоб легше це зрозуміти, я опишу по порядку все державне управління. Спочатку народові було велено

спорудити дім, який би був ніби палацом для Бога, тобто найвищої величності тієї держави. І його треба було побудувати коштом не однієї особи, а всього народу, аби дім, у якому належало радитися з Богом, був громадським. У цьому Божому палаці придворцями й адміністраторами було обрано левітів, головним же з них і ніби другим після царя-Бога було обрано Аарона, брата Мойсея, чиїми законними спадкоємцями були його сини. Він відтак, як найближчий до Бога, був верховним тлумачем божественних законів і давав народові відповіді божественного оракула, і він же, нарешті, приносив жертви Богові за народ. Якби при цьому в нього було право повеління, то бути необмеженим монархом йому ніщо не перешкоджало б; але він був позбавлений цього права, і все коліно Левія було цілком відлучене від суспільної влади і не мало навіть [нарівні] з іншими колінами [своєї] частки, яка йому належала згідно з правом і яка принаймні дала б йому засоби до існування. Мойсей же постановив, щоб це коліно годувало решту народу, але щоб воно разом з тим завжди вважалося в найбільшій пошані у простого народу, а саме: як єдине присвячене Богові.

Потім, утворивши з решти дванадцяти колін військо, він наказав йому напасти на державу ханаанеян, розділити її на дванадцять частин і розподілити всім колінам за жеребом. Для цього були обрані дванадцять князів, із кожного коліна по одному, яким разом з Ісусом і головним первосвящеником Елеазаром було дано

право розділити землі. Головним же начальником над військом був обраний Ісус, який один мав право питати поради в Бога за нових обставин (але не як Мойсей, один у своєму наметі чи скинії, а через верховного первосвященика, що йому одному Бог давав відповіді). Крім того, він мав право впроваджувати як закони накази Бога, повідомлені первосвящеником, і примушувати до них народ, винаходити і вживати засоби для їх виконання, вибирати з війська, скільки він хоче і кого хоче, посилати від свого імені послів, і всі права у час війни залежали тільки від його рішень. Його ж ніхто узаконеним порядком не замінив, і ніхто, крім Бога, не міг обирати, та й це було лише у випадках нагальної необхідності для всього народу. В інший же час усім, що стосується війни і миру, розпоряджалися князі колін, як я невдовзі це покажу.

Нарешті, він наказав усім з двадцятилітнього до шістдесятилітнього віку носити зброю, а військо набирати тільки з народу. Військо давало присягу на вірність не полководцеві і не верховному первосвященику, а вірі, чи Богові. Тому у гебреїв військо називалося військом або загонами Бога, а Бог, навпаки, — Богом війська, і з цієї причини у великих битвах, від наслідку яких залежали перемога чи поразка всього народу, ковчег Заповіту рухався посередині війська, щоб народ, немовби в присутності свого царя, бився щосили. Із цих наказів Мойсея наступникам ми легко робимо висновок, що він обрав служників, а не повелителів держави. Бо він ні-

кому не дав права радитися з Богом наодинці і де йому заманеться, а отже, нікому не дав влади, яку він сам мав: встановлювати і скасовувати закони, вирішувати питання про війну і мир, обирати посадових осіб, як храмових, так і державних. Але ж усе це обов'язки верховної влади. Верховний первосвященик, хоч і мав право тлумачити закони і передавати відповіді Божі, але не як Мойсей (коли б тільки захотів), а лише на прохання полководця, чи верховного собору, чи подібних до них. І навпаки, головний начальник війська і собор могли питати ради у Бога, коли хотіли, але дістати відповіді від Бога вони могли тільки від верховного первосвященика. Тому слова Бога в устах первосвященика були не рішеннями, як в устах Мойсея, а тільки відповіддю. Прийняті ж Ісусом і собором, вони потім уже набували сили наказу й рішення.

Крім того, цей верховний первосвященик, який дістав від Бога його відповіді, не мав війська і не володів по праву владою; і навпаки, ті, хто по праву володів землями, не могли по праву встановлювати закони. Верховний первосвященик (і Аарон, і син його Елеазар), щоправда, були обрані Мойсеєм, але по смерті Мойсея ніхто не мав права обирати первосвященика, а син був спадкоємцем батька в узаконеному порядку. Начальник війська також був обраний Мойсеєм і прийняв звання начальника, узгоджуючись не з правом верховного первосвященика, а з правом, даним йому Мойсеєм. І тому по смерті Ісуса первосвященик не обрав нікого

на його місце і князі не питали ради у Бога про нового полководця, а кожен зберіг владу Ісуса над військом свого коліна, а всі разом — над усім зібраним військом. І, певно, не було потреби у верховному полководцеві, за винятком тих випадків, коли вони повинні були битися об'єднаними силами проти спільного ворога. Це, звичайно, найбільше мало місце в часи Ісуса, коли ще не всі одержали міцну осілість і все було спільним. Але після того, як усі коліна розділили між собою землі, захоплені за правом війни, і ті, які було наказано ще захопити, і все вже не належало більше всім, тим самим зникли підстави мати спільного полководця, адже після такого розділення різні коліна повинні були вважатися не так співгромадянами, як союзниками.

У відношенні Бога і віри вони, звичайно, повинні були вважатися співгромадянами, але стосовно права, яке одне коліно мало над іншим, — тільки союзниками. Майже так само (якщо не брати до уваги спільного храму), як вельми могутні Нідерландські Сполучені Штати (Confoederati Belgarum Ordines). Бо ділення спільного предмета на частини означає не що інше, як те, що кожний уже один володіє своєю часткою, а решта відступилися від права, яке вони мали на ту частину. Отож Мойсей з цієї причини і обрав начальників колін, щоб кожний після розділення держави дбав про свою частину, а саме: радився через верховного первосвященика з Богом про справи свого коліна, був старшим у війську, будував і зміцнював міста, ставив у кожному мі-

сті суддів, нападав на ворога свого окремого володіння і правував абсолютно всім, що стосувалося війни і миру. І він нікого, крім Бога або спеціально посланого ним пророка, не був зобов'язаний визнавати суддею. Якби він коли й відпав від Бога, то решта колін повинні були не судити його як підданого, а напасти, як на ворога, який порушив вірність договору.

Приклади цього ми маємо в Письмі. Адже після смерті Ісуса питали ради у Бога сини Ізраїлеві, а не новий верховний владика. А коли дізналися, що коліно Юди перш за все повинне було напасти на свого ворога, воно тільки з Симеоном домовлялося, щоб об'єднаними силами того й другого напасти на ворога. Решта колін не брали участі в цьому договорі («Книга Суддів», 1:1, 2, 3), але кожне окремо (як розповідається у вказаній главі) веде війну проти свого ворога і приймає кого хоче під свою владу і покровительство, — хоч і було наказано не щадити нікого ні за яких умов договору, а всіх винищити. За цей гріх їх, щоправда, ганено, але ніхто не притягався до суду. І не було випадку, щоб через це вони починали воювати один з одним і щоб одні втручалися до справ інших. Навпаки, вони вороже нападають на Веніяминових, які образили решту і настільки розірвали узи миру, що ніхто із союзників не міг безпечно користуватися у них гостинністю, і, нарешті, після битви, що тричі відновлювалася, переможець по праву війни вбивав без розбору всіх винних і невинних, що пізніше вони й оплакували із запізнілим каяттям.

Цими прикладами ми цілком потвердили те, що тепер сказали про право кожного коліна. Але, можливо, хтось запитає: хто саме обирав наступника князеві кожного коліна? Але про це я нічого певного не можу навести із самого Письма. Припускаю, однак, таке: оскільки кожне коліно було розділене на роди, глави яких обиралися з-поміж старійшин роду, то місце князя по праву заступав найстаріший. Адже Мойсей із старих обрав 70 помічників, які утворили з ним верховну раду. Ті, які по смерті Ісуса правили державою, називаються в Письмі старійшинами. І нарешті, у гебреїв найчастіше під старійшинами розуміють суддів, що, я думаю, всім відомо.

Але для нашої мети не так важливо знати це достовірно; достатньо й того, що я показав, що ніхто після смерті Мойсея не виконав функцій верховного владаря. Справді, оскільки не все залежало від рішення одного мужа, чи одних зборів, чи народу, але дещо було в управлінні одного коліна, інше в управлінні решти при рівноправ'ї тих і інших, то цілком ясно, що держава від дня кончини Мойсея була не монархічною, не аристократичною, не народною, але, як ми сказали, теократичною: 1) тому що царським палацом у державі був храм, і тільки стосовно нього, як ми показали, люди з усіх колін були співгромадянами; 2) тому що всі громадяни повинні були присягати на вірність Богові, своєму верховному судді, якого одного вони обіцяли у всьому безумовно слухатися, і, нарешті, 3) тому що верховний над усіма повелитель, коли в ньому була потреба, ні-

ким, крім одного Бога, не обирався. Мойсей ім'ям Бога раніше прямо оголосив народові про це у «Повторенні Закону» (18:15), а обрання Гедеона, Самсона і Самуїла насправді потверджує це. Тому не слід сумніватися, що решту вірних вождів було обрано подібним же чином, хоча це з історії про них і не видно.

Після того як ми встановили це, нам пора подивитися, наскільки цей спосіб державного ладу міг гамувати душі й стримувати як правителів, так і підлеглих таким чином, щоб ці не ставали бунтівниками, а ті — тиранами.

Ті, хто править державою або хто нею володіє, завжди намагаються прикрити видимістю права всякий неблаговидний вчинок, хоч би який вони вчинили, і переконати народ у тому, що діяли чесно. Цього вони легко досягають, коли все тлумачення права залежить тільки від них. Немає сумніву, що тим самим вони одержують найбільшу свободу робити все, що хочуть і що підказує їхня схильність, і навпаки, вони більшою мірою позбавляються свободи, якщо право тлумачення законів належить іншому і якщо в той же час правильне тлумачення їх настільки для всіх зрозуміле, що ніхто в ньому не може сумніватися. Із цього очевидно, що для гебрейських вождів головна причина злодіянь була усунута тим, що все право тлумачення законів було надано левітам («Повторення Закону», 21:5), які не брали ніякої участі в управлінні державою і не мали частки з іншими, і вся їхня доля й пошана залежали від істинного

тлумачення законів. А також тим, що всьому народові було наказано через кожні сім років збиратися в певному місці, щоб він міг навчатися від первосвящеників законів, і крім того, щоб кожний поодинці без перерви і з найбільшою увагою читав і перечитував книгу Закону («Повторення Закону», 31:9 та інші і 6:7).

Отож вожді були повинні хоча б у власних інтересах дбати про те, щоб управляти всім згідно з даними і для всіх ясними законами, якщо вони хотіли користуватися в народу вельми великою повагою. Народ тоді шанував їх як служителів Царства Божого і намісників Бога. Інакше вони не могли уникнути крайньої ненависті з боку підданих, якою зазвичай буває релігійна [ненависть]. До цього, тобто до стримання непогамованих примх вождів, додавалася інша надзвичайно важлива обставина, а саме: те, що військо набиралося з усіх громадян (без жодного винятку від двадцятилітнього до шістдесятилітнього віку) і що вожді не могли найняти за плату жодного стороннього воїна. Це, кажу, було надзвичайно важко, бо відомо, що вожді можуть утискати народ тільки за допомогою війська, якому вони платять. Крім того, відомо, що вони нічого так не бояться, як свободи воїнів-співгромадян, доблестю, трудом і ціною крові яких були придбані свобода і слава держави. Тому Александр, коли він удруге повинен був битися проти Дарія, вислухавши пораду Парменіона, нагримав не на того, хто дав пораду, а на Полісперхонта, який погодився з ним. «*Бо,* — як пише Курцій у книзі IV,

§ 13, — *він не наважився вдруге покарати Парменіона, що його він вилаяв незадовго перед цим сильніше, аніж хотів. І він міг придушити свободу македонян, якої він понад усе боявся, як ми вже говорили, тільки після того, як він значно збільшив число вояків з-поміж полонених порівняно з кількістю македонян. Тільки тоді він міг показати норов свого пристрасного і довго стримуваного свободою кращих громадян характеру*». Так от, якщо ця свобода воїнів-співгромадян стримує вождів світської держави, які мають звичай привласнювати всю славу перемог тільки собі, то тим більше вона повинна була гамувати вождів у гебреїв, воїни яких билися не заради слави вождя, але заради слави Бога і вступали до бою тільки після одержання відповіді від Бога.

Додавалася потім та обставина, що всі вожді гебреїв були поєднані разом тільки узами релігії. А тому, якби хтось відпав від неї і став порушувати божественне право кожного, то інші могли його вважати ворогом і, згідно з законом, придушити.

Додавався, по-третє, страх перед новим якимось пророком. Адже якби тільки якийсь муж, відомий своїм праведним життям, показував за допомогою одержаних знамень, що він пророк, то тим самим він діставав би верховне право наказувати, як Мойсей, ім'ям Бога, який йому одному відкрився, а не тільки за вказівкою первосвящеників, як вождя. І безумовно, що такі люди легко могли приваблювати до себе пригноблений народ і за допомогою незначних знамень

переконувати його у всьому, чого б вони не захотіли. Тим часом, навпаки, якщо управління справами йшло правильно, то вождь міг заздалегідь влаштувати так, що пророк повинен був спершу постати перед його судом, щоб зазнати випробувань: чи праведного він життя, чи є в нього достовірні й переконливі знамення своєї місії і, нарешті, чи узгодилося з прийнятим вченням і спільними законами вітчизни те, що він говорив нібито ім'ям Бога. Якби знамення недостатньо цьому відповідали або вчення було новим, то можна було б, згідно з законом, засудити його на смерть, у супротивному ж разі його приймали б тільки завдяки авторитету і свідченню вождя.

Додавалося, по-четверте, те, що вождь пе переважав решту родовитістю і управління державою діставалося йому не за правом крові, а тільки з поваги до віку й мужності.

Додавалася, нарешті, та обставина, що вожді і все військо могли бути захоплені не меншим бажанням війни, ніж бажанням миру. Бо військо, як ми сказали, складалося тільки з громадян. Тому вершителями як воєнних, так і мирних справ були одні й ті ж особи: хто в таборі був вояком, той на майдані був громадянином. І хто в таборі був провідником, той у залі був суддею.

І хто, нарешті, в таборі був головнокомандувачем, той князем був у місті. Тому ніхто не міг бажати війни заради війни, а лише заради миру і для захисту свободи, і можливо, що вождь утримувався, наскільки міг, від

нововведень, щоб не бути зобов'язаним приходити до верховного первосвященика і стояти перед ним всупереч своїй гідності.

Ось такі підстави, які стримували вождів у їхніх межах. Тепер слід подивитися, яким чином народ був стримуваний. Але й на це вельми ясно вказують основи держави. Бо якщо хтось захоче хоч трохи поміркувати про них, то він враз побачить, що вони повинні були вкласти в серця громадян таку виняткову любов, що менш за все комусь могло спасти на гадку зрадити вітчизну чи відпасти від неї, але, навпаки, всі повинні були бути так налаштовані, що вони швидше перетерпіли б найбільшу вбогість, аніж чуже владарювання. Бо після того, як вони перенесли своє право на Бога й увірували, що їхнє царство є царством Бога, і що тільки вони — сини Божі, а решта народів — вороги Бога, до яких вони були переповнені найжорстокішої ненависті (бо вірили, що й це благочесно, — дивись Псалом 139:21, 22), то для них нічого ганебнішого бути не могло, як присягати на вірність якомусь чужинцю й обіцяти йому послух. І вони уявити собі не могли більшої ганьби і якогось більшого прокляття, аніж зрада вітчизни, тобто самого Царства Божого, перед яким вони благоговіли. Навіть жити десь поза вітчизною вважалося ганьбою, тому що поклоніння Богові, до чого вони завжди були зобов'язані, дозволялося чинити тільки в одній вітчизні: адже тільки ця земля вважалася святою, інші ж вважалися нечистими й оскверненими.

Тому Давид, будучи змушений іти на вигнання, скаржився Саулові: «*Якщо* [намовили тебе проти мене] *людські сини, — прокляті вони перед Господнім лицем, бо вони відігнали мене сьогодні, щоб я не належав до Господнього спадку, говорячи:* "*Іди, служи іншим богам!*"» («І книга Самуїлова», 26:19). І з цієї ж причини жоден громадянин (що тут особливо треба відзначити) не засуджувався на вигнання, бо хто грішить, той, звичайно, гідний покарання, але не безчестя. Отож любов гебреїв до вітчизни була не простою любов'ю, а благочестям. Це разом з ненавистю до решти племен настільки підсилювалося й насичувалося щоденним богослужінням, що повинно було стати другою натурою. Адже щоденне богослужіння не тільки було зовсім іншим (внаслідок чого вони зовсім усамітнилися й цілком відокремилися від решти), але й абсолютно протилежним. Тому від щоденного, сказати б, осуду повинна була виникнути постійна ненависть, міцніше від якої не могло бути в серцях, а саме: ненависть, яка виникла через велике благоговіння чи благочестя і яка вважалася благочесною. Більшої і впертішої за неї, звичайно, й існувати не може. Була й загальна причина, через яку ненависть завжди більше й більше розпалюється, а саме: її взаємність. Бо й погани, у свою чергу, повинні були відчувати до них найзапеклішу ненависть.

Але наскільки все це, тобто свобода світської держави, благоговіння перед вітчизною, абсолютне право понад усіма іншими й ненависть, не тільки дозволена,

але й благочесна, вороже ставлення до всіх, особливість моралі та звичаїв, — наскільки, кажу, це сприяло зміцненню духу гебреїв, заради того щоб вони з особливою постійністю й доблестю терпіли все заради вітчизни, — цього вельми ясно вчить розум, і це засвідчив сам досвід. Адже вони, доки існувало місто[56], ніколи не могли жити під пануванням іншого, і тому Єрусалим називали містом заколотників («Книга Ездри», 4:12, 15). Другу державу[57] (яка була лише тінню першої, після того як первосвященики захопили і верховну владу) з великими труднощами зруйнували римляни, про що сам Тацит у книзі II «Історій» свідчить такими словами: «*Веспасіан завершив юдейську війну, полишивши облогу Єрусалима — справа гнітюча й важка, радше через характер цього народу і впертість у забобонах, аніж тому, що в обложених залишалося досить сил для перенесення злигоднів*».

Але, крім названих обставин (оцінка яких залежить тільки від міркування), в цій державі була інша особливість — суща твердиня, яка понад усе повинна була утримувати громадян від думки про відпадіння і від виникнення в них будь-коли бажання залишити вітчизну, а саме: розрахунок вигоди (ratio utilitatis), яка становила опору життя і всіх людських дій. І вона, кажу, була особливою в цій державі. Бо ніде громадяни не володіли своїм майном з більшим правом, аніж піддані цієї держави, які мали рівну з князем частину землі й поля. Тут кожен був вічним господарем своєї

частини, бо якщо хтось під тягарем бідності й продавав свій маєток чи поле, то з настанням ювілею ця власність повинна була знову повернутись до нього. Подібним чином були ухвалені й інші постанови, для того щоб ніхто не міг бути позбавлений свого нерухомого майна. Крім того, ніде бідність не переносилася так легко, як там, де любов до ближнього, тобто до співгромадянина, повинна була зберігатися з найбільшою побожністю, аби мати в своєму Богові милостивого царя. Так от, гебрейським громадянам тільки в їхній вітчизні могло бути добре, а поза нею для них могли бути найбільше лихо та безчестя.

Далі, не тільки для утримання їх на вітчизняному ґрунті, а й для уникнення громадянських війн та усунення приводу до розбрату вельми корисне було таке: ніхто не служив рівному собі, але тільки Богові, і прихильність та любов до співгромадян вважалися найвищим благочестям, яке немало підігрівалося загальною ненавистю гебреїв до інших народів, і навпаки, з боку останніх до гебреїв. Крім того, вельми корисною була найвища дисципліна послуху, в якому їх виховували, тому що вони повинні були робити все на основі певного припису Закону. Їм бо дозволялося орати не коли завгодно, але [тільки] в певні строки й роки, і разом з тим однією тільки породою робочої худоби. Точно так само дозволялося тільки в певний спосіб і в певний час сіяти й жати, і їхнє життя було неперервним піклуванням і послухом (дивись про це в розділі V — про користь

церемоній). Тому послух, після того як вони цілком до нього звикли, повинен був здаватися їм не рабством, а свободою. Звідси також повинно було випливати, що кожний бажав не забороненого, а приписаного. Цьому немало також сприяло, напевно, й те, що в певні пори року вони зобов'язані були відпочивати й веселитися, дослухаючись не велінь серця, а Бога від усього серця. Тричі на рік вони були гостями у Бога («Повторення Закону», 16). У сьомий день тижня вони повинні були припиняти всяку роботу і віддаватися відпочинку. Крім цих, були призначені й інші дні, коли благопристойні втіхи та бенкетування не те що допускалися, а й заохочувались.

І я не думаю, що можна вигадати що-небудь дієвіше від цього, аби прихилити серця людей. Бо нічим серце не полониться більше, як радістю, що походить від благоговіння, тобто від любові й подиву одночасно. Це все не могло також стати для них звичним і нудним, бо служіння, призначене для святкових днів, відбувалося рідко і відзначалося розмаїттям. До цього додавалася й дуже велика шана до храму, що її вони завжди свято зберігали через особливе в ньому богослужіння і через усе те, чого вони зобов'язані були дотримуватися, перш ніж комусь дозволялося в нього увійти. Навіть сьогодні вони не без великого остраху читають про відомий ганебний вчинок Манасії, а саме: про встановлення ним ідола в Божому храмі[58]. Також і до законів, які вельми свято зберігалися у внутрішньому святилищі, у наро-

ду було не менше пошанування. Тому народного осуду й забобонів тут анітрохи не треба було боятися. Адже ніхто не смів висловити міркування про божественні речі, але повинен був, анітрохи не радячись із розумом, слухатися всього, що велілося на основі авторитету божественної відповіді, одержаної в храмі, чи Закону, встановленого Богом.

Думаю, що цим я хоч коротко, але досить ясно виклав найвищу суть цієї держави. Залишається тепер дослідити причини, чому гебреї стільки разів відпадали від законів, чому стільки разів їх неволили і чому, нарешті, держава могла бути цілком знищеною. Щоправда, тут, мабуть, хтось скаже, що це трапилося через народну впертість. Але це є хлоп'яцтвом, бо в чому ж цей народ (natio) був упертішим за інші? Від природи? Також ні. Бо остання створює не народи, а індивідуумів, які складають народи, — звичайно, тільки внаслідок різниці мов, законів і засвоєних звичаїв. І тільки останні два чинники, тобто закони і звичаї, призводять до того, що кожний народ має особливий характер, особливий стан і, нарешті, особливі забобони. Так ось, якщо припустити, що гебреї більше за інших смертних були вперті, то останнє треба було б поставити в вину законам чи засвоєним звичаям. І, звичайно, правда те, що якби Бог хотів, щоб їхня держава була довговічніша, то він інакше встановив би права й закони і навчив би іншого способу управління народом. Тому що ми можемо сказати, крім того, що вони прогнівили

свого Бога не тільки, як говорить Єремія (32:31), від часу заснування міста, а й від усталення законів. Про це і Єзекіїль (20:25) свідчить: *«І тому я дав їм мати устави недобрі, і постанови, що не будуть вони жити ними. І занечистив я їх їхніми дарунками, перепровадженням через огонь кожного, хто відкриває утробу, щоб спустошити їх, щоб пізнали вони, що я — Господь».* Щоб правильно зрозуміти ці слова і причину зруйнування держави, треба відзначити, що спочатку існував намір передати все священне служіння первородним, а не левітам («Числа», 8:17), але, після того як усі, крім левітів, поклонилися тельцю, первістки були відкинуті й осквернені, і левіти були обрані на їхнє місце («Повторення Закону», 10:8).

Ця переміна, чим більше я про неї розмірковую, змушує мене послатися на слова Тацита, що в той час у Бога була турбота не про їхню безпеку, а про помсту їм. І не можу достатньо надивуватися тому, що в душі небожителя було стільки гніву, що він самі закони, які завжди мають на меті тільки честь, благо і безпеку всього народу, дав з наміром помститися за себе і покарати народ, так що закони виявилися не законами, не благом для народу, але радше покарами й муками. Адже всі підносини, які обов'язково треба було давати левітам і жерцям, а так само й те, що за первонароджених треба було платити викуп і віддавати левітам гроші за голову, і, нарешті, те, що тільки левітам дозволялося вступати до святилища, — все це постійно доводило гебреям їхню

нечистоту й відщепенство. З іншого боку, і левітам було що постійно закидати. Бо немає сумніву, що серед стількох тисяч зустрічалося багато нахабних і неправдивих теологів. Звідси у народу з'явилася схильність стежити за вчинками левітів, які, без сумніву, були людьми, і, як водиться, звинувачувати всіх через злочин одного, а звідси — постійні нарікання, потім небажання годувати людей бездіяльних, ненависних і не поєднаних узами крові з ними, особливо якщо харч був дорогий. Тому нема нічого дивного, якщо за мирного часу, коли явні чудеса припинилися і не було людей з видатним авторитетом, збуджений і жадібний дух народу почав слабнути і нарешті відпав від культу, хоча й божественного, однак для нього безславного та підозрілого, і побажав нового. Тому й нема нічого дивного, що вожді, які заради утримання верховного права панування тільки за собою завжди шукають способу прив'язати до себе народ і відвернути його від первосвященика, дозволяли народові все і вводили нові культи.

Якби держава була влаштована згідно з первісним планом, то у всіх колін було б однакове право, всі користувалися б однаковою шаною і всі перебували б у повній безпеці. Справді, хто захотів би порушувати священне право своїх єдинокровних, і чого іншого бажав би більше, аніж із релігійного благочестя годувати своїх одноплеменців, братів і рідних, вчитися у них тлумачення законів і, нарешті, від них чекати божественних відповідей? І потім, усі коліна, таким чином, були б

набагато тісніше пов'язані між собою, якби у всіх було однакове право розпоряджатися святинею. Мало того, нічого було б боятися, якби саме обрання левітів мало іншу причину, аніж гнів і помсту. Але, як ми сказали, вони прогнівили свого Бога, який, повторюючи знову слова Єзекіїля, *«занечистив їх їхніми дарунками, перепровадженням через огонь кожного, хто відкриває утробу, щоб спустошити їх»*.

Це потверджується, крім того, самою історією. Щойно народ став тішитися в пустелі спокоєм, багато хто, і до того ж люди не з черні, стали вважати це обрання обтяжливим, а звідси виникло уявлення, що Мойсей нічого не встановлює згідно з божественним наказом, але все встановлює на свій розсуд, тому що він обрав саме своє коліно з-поміж усіх і право первосвященства віддав навіки своєму братові. Тому вони, здійнявши сум'яття, йшли до нього з криками, що всі однаково святі й що він всупереч праву піднесений над усіма. І він ніяким чином не міг заспокоїти їх, але всі вони були вигублені чудом, яке сталося, як знамення віри. Звідси походило нове і загальне повстання всього народу, який вірив, що бунтівники були винищені не суддею-Богом, але хитрощами Мойсея. Народ, знемігши нарешті після великої поразки чи моровиці, заспокоївся, але так, що всі бажали краще вмерти, аніж жити. Тому в той час можна говорити швидше про припинення повстання, аніж про початок згоди. Так свідчить про це Письмо у «Повторенні Закону» (31:21), де Бог, після того як про-

вістив Мойсеєві, що народ після його смерті відпаде від божественного культу, говорить йому таке: «*Бо я знаю наставлення серця його, що він чинить сьогодні, перше ніж введу його до того краю, що я присягнув*». І трохи нижче (31:27) до самого народу: «*Бо я знаю неслухняність твою та тверду твою шию. Бо ще сьогодні, коли я живу з вами, ви були неслухняні Господеві, а тим більш будете по смерті моїй!*» І справді, як відомо, так і трапилося. Звідси й великі переміни, і велика розбещеність у всьому, розкоші й лінь, внаслідок чого все стало змінюватись на гірше: доки вони, часто неволені, цілком не порушили божественного права й не захотіли мати смертного царя, так щоб царським житлом у державі був не храм, а палац, і щоб далі всі коліна були співвітчизниками не у відношенні до божественного права і первосвященства, а стосовно царя.

Але з цього постав великий привід для нових повстань, через які, нарешті, і прийшло зруйнування всієї держави. Бо чи може щось інше бути нестерпніше для царів, аніж панувати з ласки іншої особи і терпіти державу в державі? Перші царі, обрані з-поміж приватних осіб, були задоволені ступенем гідності, до якої вони вивищилися. Але після того, як сини, згідно з правом спадкоємства, оволоділи царством, вони почали поволі все міняти, аби утримати тільки за собою всю владу, якої вони значною мірою були позбавлені, доки право законодавства залежало не від них, а від первосвященика, який зберігав закони у святилищі і тлумачив їх

народу. Відтак царі, подібно до підданих, були пов'язані законами і не могли, згідно з правом, відмінити їх чи давати нові з рівним авторитетом. До того ж право левітів забороняло царям нарівні з підданими, як профанам, управляти святинею, і, нарешті, вся міць їхньої влади залежала тільки від волі однієї людини, яка здавалася пророком. Приклади цього вони бачили. А саме: бачили, як вільно Самуїл наказував Саулові і як легко за один поганий вчинок він міг передати право на царство Давиду. Ось чому в них і була держава в державі, і царювали вони з ласки іншої особи. Відтак для переборення цього вони дозволяли посвячувати храми іншим богам, аби не мати більше потреби рахуватися із вказівками левітів, потім вони відшукували людей, які пророкували б від імені Бога, аби мати пророків, яких можна було б протиставити істинним.

Але хоч би що вони робили, а бажаного ніколи не могли досягти. Бо пророки, підготовлені до всього, вичікували зручного часу, а саме: правління наступника, яке, доки жива пам'ять про попередника, завжди неміцне. Тоді вони, посилаючись на божественний авторитет, легко могли схилити якогось вороже налаштованого і уславленого доброчинністю царя до захисту божественного права і до володіння державою або частиною її на підставі права. Але цим способом і пророки не могли чогось досягти, бо, хоч вони й скидали тирана, причини, однак, залишалися. Тому вони робили не що інше, як купували нового тирана кров'ю багатьох гро-

мадян. Таким чином, незгодам і громадянським війнам не було кінця, причини ж порушення божественного права були завжди ті самі і могли бути знищені тільки одночасно зі всією державою.

З цього ми бачимо, як була введена релігія в державі гебреїв і яким чином держава могла б бути вічною, якби справедливий гнів законодавця дозволив утвердитися в ній. Але, оскільки цього не могло статися, вона повинна була зрештою загинути. І тут я говорив тільки про першу державу, бо друга була лише тінню першої, тому що гебреї були підкорені законам персів, підданими яких вони були. А після того, як вони одержали свободу, право княжої гідності привласнили собі первосвященики, завдяки чому вони одержали необмежену владу в державі. Звідси у жерців виникло сильне бажання царювати і в той же час домагатися первосвященицького сану. Ось чому про це друге царство не треба багато говорити. Але чи гідне перше (оскільки ми показали його тривалим) наслідування, чи благочесно наслідувати його, наскільки це можливо? Все буде видно з подальшого. Тут я тільки бажав би замість висновків відзначити те, на що ми вже вище вказали, а саме: з того, що ми показали в цьому розділі, випливає, що божественне, чи релігійне право виникає з договору, без якого немає жодного права, крім природного, і тому гебреї на підставі приписів релігії не були зобов'язані любити народи, які не брали участі в договорі, але тільки співвітчизників.

Розділ XVIII

ІЗ ДЕРЖАВИ Й ІСТОРІЇ ГЕБРЕЇВ ВИВОДЯТЬСЯ ДЕЯКІ ПОЛІТИЧНІ ДОГМИ

Хоча держава гебреїв, якою ми її показали в попередньому розділі, могла бути вічною, однак ніхто вже не може наслідувати її, та цього ніхто й не радить. Бо якби хто хотів перенести на Бога своє право, то він повинен був би чітко домовитися про це з Богом, як зробили гебреї. Отже, потрібна була не тільки воля тих, хто переносить право, але й воля Бога, на якого воно повинно було б бути перенесене. Але Бог, навпаки, відкрив через апостолів, що договір з Богом пишеться вже не чорнилом і не на кам'яних скрижалях, але Духом Божим у серці. Потім, така форма влади могла б бути корисна тільки для тих, можливо, хто бажає жити лише для себе, без зовнішнього спілкування, замкнувшись усередині своїх меж і відокремившись від решти світу, але аж ніяк не для тих, кому необхідно мати спілкування з іншими. Тому така форма влади може бути на користь тільки дуже небагатьом.

Але, воістину, хоча не у всьому вона заслуговує наслідування, однак у неї було багато чого, що варте принаймні відзначити і що, можливо, слід було б порадити наслідувати. Щоправда, оскільки до мого плану, як я вже згадав, не входить говорити власне про державу, то більшу частину цього я пропущу і відзначу тільки те, що стосується моєї мети, а саме: що Царству

Божому не суперечить обрання верховної величності, яка мала б верховне право влади. Бо гебреї передали Мойсею верховне право повелівати після того, як перенесли своє право на Бога. І він, отже, один мав владу видавати і скасовувати ім'ям Бога закони, обирати священнослужителів, судити, вчити й карати і, нарешті, всім абсолютно все наказувати. Потім, хоч священнослужителі були тлумачами законів, однак не їх справою було судити громадян і виганяти когось із суспільства. Бо це право було присвоєне тільки суддям і правителям, обраним із народу («Ісус Навин», 6:26; «Книга Суддів», 21:18; «І книга Самуїлова», 14:24).

Якби ми побажали також звернути увагу на успіхи й історію гебреїв, то, крім цього, ми знайшли б і інше, також гідне того, щоб його відзначити. А саме: 1) що секти стали виникати тільки після того, як первосвященики в другому царстві дістали владу ухвалювати рішення й керувати справами держави. Для того щоб ця влада була вічною, вони привласнили собі княжу гідність (ius principatus) і, нарешті, захотіли називатися царями. Підстава цього зрозуміла. Адже в першій державі ніякі закони не могли виходити від первосвященика, оскільки в них не було ніякого права виносити рішення, але було тільки право передавати відповідь Бога, коли до них зверталися князі (principes) чи народні збори. Тому в той час у них не могло бути ніякого бажання вводити новизну, а було лише бажання служити й захищати звичне і прийняте. Бо ніяким іншим способом

вони не могли забезпечити свою свободу всупереч волі правителів, як тільки непорушно охороняючи закони. Але після того, як вони одержали право завідувати справами держави і право княжої гідності разом з первосвященством, кожний з них як у релігії, так і в решті справ почав шукати особистої слави. Визначаючи все первосвященицьким авторитетом і приймаючи щодня нові постанови стосовно церемоній, віри і всього іншого, вони хотіли, щоб ці постанови були не менш священні й не менш авторитетні, ніж Закон Мойсеїв. Внаслідок цього релігія стала схожою на згубний забобон, а істинний сенс і тлумачення законів спотворювалися.

До цього додалася та обставина, що первосвященики, прокладаючи собі на початку реставрації шлях до княжої гідності, погоджувалися на все, щоб привернути до себе народ, а саме: схвалювали вчинки народу, хоча б і нечестиві, та пристосовували Письмо до найнерозумніших його звичаїв. Це принаймні Малахія (2:7, 8) засвідчує вельми переконливими словами. Піддавши осуду священиків свого часу і назвавши їх фехтувальниками ім'ям Божим, він продовжує дорікати їм так: «*Уста священикові знання стережуть та Закона шукають із уст його, бо він Ангол Господа Саваота. А ви відхилилися з дороги, вчинили таке, що багато спіткнулись в Законі, Левієвого заповіта понищили,— говорить Господь Саваот*», — і продовжує звинувачувати їх таким чином далі, бо вони довільно тлумачили закони і не звертали ніякої уваги на Бога, а тільки на особи. Але

відомо, що первосвященики ніколи не могли робити це настільки обережно, щоб розумніші люди цього не помітили. Тому вони з дедалі більшою відвагою твердили, що жодних інших законів не слід дотримуватися, крім тих, які були написані, а постановами, що їх обдурені фарисеї (які були, як гадає Йосиф у «Старожитностях», здебільшого із простолюду) називали легендами батьків, треба нехтувати. Хоч як би там було, ми жодним чином не можемо сумніватися в тому, що улесливість первосвящеників, зіпсуття релігії й законів та їхнє неймовірне розбухання давали дуже вагомі й часті приводи до суперечок і сварок, які ніколи не могли бути залагоджені. Бо де люди забобонні починають сперечатися (причому одна зі сторін підтримується владою), там вони ніколи не можуть бути замирені, а неминуче розділяються на секти.

Слід зазначити, що пророки, тобто видатні мужі, своєю свободою повчання, викриття і дорікання швидше дратували, аніж виправляли людей, які, однак, легко схилялися перед царськими повчаннями або покараннями. І навіть для благочесних царів вони часто були нестерпні, бо мали право судити про те, що було зроблено благочесно чи не благочесно, і дорікати навіть самим царям, якщо вони [царі] сприяли виконанню якоїсь справи (громадської чи приватної) всупереч їхнім [пророків] міркуванням. Цар Аса, який царював, за свідченням Письма, благочесно, присудив пророкові Ханані покарання — молоти зерно (in pistrinum)

(«II книга Параліпоменон», 16), тому що той наважився вільно ганити його і картати за договір, укладений із царем арамейським. Крім цього, зустрічаються й інші приклади, які показують, що від такої свободи релігія одержала більше шкоди, аніж користі. Мовчу вже про те, що від того, що пророки зберегли за собою такі широкі права, відбулися й великі громадянські війни.

3) Варто також зауважити, що, доки народ правив царством, була тільки одна громадянська війна. Вона, однак, була повністю припинена: переможці зглянулися на переможених і навіть усіма способами намагалися відновити їх у попередній їхній честі й могуті. Але після того, як народ, аж ніяк не звиклий до царів, змінив першу форму правління на монархічну, громадянським війнам майже не бувало кінця, і почалися битви такі жорстокі, що вони перевершили всякі чутки. Адже в одній битві було вбито юдеями (що майже перевершує ймовірність) п'ятсот тисяч ізраїльтян. А в іншому, навпаки, ізраїльтяни вбивають багатьох юдеїв (число в Письмі не назване), беруть у полон самого царя, майже зруйновують стіну Єрусалима й повністю розграбовують самий храм (щоб ті знали, що гнів не має міри), і, обтяжені величезною здобиччю, взятою у братів, упившись кров'ю, взяли заручників і залишили царя в його майже знищеному царстві. Після цього вони складають зброю, маючи повну безпеку не завдяки запевненням, але внаслідок безсилля юдеїв. А кілька років потому, коли сили юдеїв зміцніли, вони знову починають нову

битву, із якої ізраїльтяни вдруге виходять переможцями, убивають 120 тисяч юдеїв, забирають у полон їхніх дружин і дітей (до 200 тисяч) і вдруге беруть велику здобич. Знурені цією і другою битвою, про які в історіях розповідається мимохідь, вони, нарешті, стали здобиччю ворогів.

Потім, якби ми забажали перелічити періоди, коли можна було б тішитися повним миром, то знайшли б велику різницю: бо до царів вони жили у згоді, часто без зовнішньої чи внутрішньої війни, а одного разу навіть (понад усяке очікування) 80 років. Але після того, як царі здобули владу, ми читаємо, що всі, крім лише Соломона (доброчестя якого, а саме — мудрість, краще могло виявитися у час миру, аніж на війні), вели війни, тому що тепер треба було більше змагатися не за мир і свободу, як перше, а за славу. Потім сюди приєдналося згубне бажання царювати, яке зробило для дуже багатьох шлях до царювання вельми кривавим. Нарешті, закони впродовж царювання народу перебували незіпсованими, і їх дотримувалися з великою постійністю. Бо до царів було дуже небагато пророків, які напучували народ. Та після обрання царя їх одночасно бувало вельми багато. Бо Овдій урятував від смерті 100 [пророків] і сховав їх, щоб вони не були вбиті разом з іншими. І ми бачимо, що народ виявлявся обдурений неправдивими пророками тільки після того, як поступився владою царям, що їм дуже багато хто прагнув догодити. Додайте, що народ, дух якого здебільшого буває (зважаючи на обставини)

високим чи низьким, легко виправлявся при злигоднях і звертався до Бога та відновлював закони; і таким чином рятував себе від усякої небезпеки. Навпаки, царі (дух яких завжди однаково гордовитий і без ганьби [для себе] не може стати поступливим) вперто трималися пророків аж до остаточного зруйнування міста.

Із цього ми дуже виразно бачимо: 1) як згубно і для релігії, і для держави надавати служителям святині будь-яке право видавати декрети чи займатися справами правління. І навпаки, наскільки все виходить міцнішим, якщо їх обмежують таким чином, що вони подають свій голос про щось, тільки коли їх питають, а в той же час вчать тільки того, що прийнято і ввійшло у звичай, і виконують це на практиці. 2) Як небезпечно відносити до божественного права речі чисто спекулятивні і встановлювати закони про погляди, щодо яких люди мають звичай або можуть сперечатися. Бо царська влада більш жорстока там, де думки (які складають право кожного), якими ніхто не може поступитися, вважаються злочином. Якраз там, де це має місце, зазвичай більш за все панує гнів народу. Так, Пілат, щоб поступитися гніву фарисеїв, наказав розіп'яти Христа, якого він визнав невинним. Крім того, фарисеї, щоб позбавити багатших їхнього почесного становища, почали піднімати питання про релігію і звинувачувати садукеїв у безчесті. А за цим прикладом фарисеїв усякі найгірші лицеміри, збуджені тією ж злобою, яку вони називають дбанням про божественне

право, всюди переслідували мужів, які відзначилися чесністю і знаменитих доброчестям, і тому неприємних для простолюду, а саме: публічно піддавали прокляттю їхні міркування і розпалювали гнів розлюченої юрби проти них.

І це зухвале нахабство не могло бути легко погамоване, бо воно прикривалося релігією, — особливо там, де найвища влада ввела якусь секту, засновниками якої вони не є. Тому що вони виявляються тоді не тлумачами божественного права, але сектантами, тобто такими, що визнають учителів секти за тлумачів божественного права, і тому авторитет влади в цих речах у простолюду зазвичай має невелике значення, але найбільше має значення авторитет учителів, тлумачення яких, як гадають, навіть царі повинні шанувати. Отож, щоб уникнути цього зла, нічого не можна придумати більш безпечного для держави, як вважати благочестя і сповідування релігії тільки в справах, тобто тільки у вправлянні в любові та справедливості, а в решті надати кожному право вільно міркувати. Але про це докладніше потім.

3) Ми бачимо, як важливо для держави, також і для релігії, надати верховній владі право вирішувати, що законне і що незаконне. Бо якщо самим божественним пророкам це право оцінювати вчинки могло бути надане тільки з великими збитками для держави і релігії, то набагато менше воно повинно бути надаване тим, які ні майбутнього не вміють провіщати, ні чудес творити не можуть. Але про це згодом я скажу докладніше.

4) Нарешті, ми бачимо, як згубно для народу, який не звик жити під владою царів і має вже встановлені закони, обирати монарха. Бо ні сам народ не буде в змозі витримати таке правління, ні царська влада не зуміє терпіти закони і права народу, встановлені іншою особою, менш авторитетною, а ще менше вона буде схильна захищати їх, особливо тому, що при встановленні їх не могли бути взяті до уваги інтереси царів, але тільки народу чи народних зборів, які думали правити царством. І відтак, захищаючи давні права народу, цар здавався б швидше слугою, аніж паном його. Отож новий монарх з найбільшою запопадливістю буде прагнути встановити нові закони і змінити права держави на свою користь, а народ поставити в таке становище, щоб він не так легко міг забирати почесті у царів, як славити їх.

Але тут я ніяк не можу змовчати про те, що не менш небезпечно також і вбити монарха, коли б навіть було цілком ясно, що він тиран. Бо народ, який звик до царського авторитету і ним тільки стримується, буде нехтувати й висміювати менший [авторитет]. І тому, якби одного умертвили, то для народу буде необхідним, як колись для пророків, обрати на місце першого другого, який буде тираном не добровільно, а з необхідності. Бо як він зможе бачити закривавлені царевбивством руки громадян і чути їхнє вихваляння вбивства як доблесного вчинку, що його вони сподіяли тільки для того, щоб показати приклад для нього одного? Зрозуміло, якщо він хоче бути царем і не визнавати народ суддею царів

та своїм паном і царювати незалежно, то він повинен помститися за смерть першого і, в свою чергу, показати приклад у своїх же інтересах, аби народ удруге не наважився вчинити такий злочин. Але помститися за смерть тирана убивством громадян йому буде нелегко, якщо тільки він у той же час не буде захищати принципів того першого тирана і схвалювати його діянь, а отже, не піде у всьому стопами першого тирана. Ось чому й бувало так, що народ, хоч і часто міг міняти тирана, але ніколи не міг звільнитися від нього чи замінити монархічне іншою формою правління. Фатальний приклад цього дав англійський народ, який шукав причини, які дозволили б йому стратити монарха на законних підставах. Однак, убивши його, він менш за все міг змінити форму правління.

А вже як люди пролили багато крові, знову повернулися до того, що було: проголосили нового монарха, під іншою назвою (ніби все питання було в одній назві). Останній жодним чином не міг утвердитись інакше, як тільки через вигублення царського роду, вбивство друзів короля чи запідозрених у дружбі з ним і через порушення війною мирного спокою, здатного породжувати чутки, аби простий народ, зайнятий і захоплений новими подіями, спрямував думки від убивства короля на інше. Тому народ пізно помітив, що для врятування вітчизни нічого іншого не зробив, як тільки порушив право законного короля і все привів до гіршого стану. Таким чином, він за першої можливості вирішив вер-

нутися до старого і не вгамувався, доки не побачив, що все прийшло до попереднього свого стану[59]. Але, можливо, хтось наведе як приклад римський народ і заперечить, що народ легко може звільнитися від тирана. Але я думаю, що саме на ньому наша думка цілком підтверджується. Бо хоч римський народ набагато легше міг позбутися тирана і змінити форму правління з тієї причини, що право обрання царя та його спадкоємця було у самого народу і що сам він (який складався якраз із людей бунтівливих і відважних) ще не звик слухатися царів (бо з шести царів, які були в нього раніше, він умертвив трьох), однак він нічого іншого не зробив, як замість одного обрав кількох тиранів[60], що постійно втягували його до нещасливої зовнішньої і внутрішньої війни, доки, нарешті, влада знову не перейшла до монарха, і також тільки під зміненою назвою, як і в Англії.

Що ж стосується Голандських штатів, то в них ніколи, скільки ми знаємо, не було королів, але були графи, на яких право панування ніколи не переносилося. Бо, як оголошують самі всемогутні Голандськи штати в доповіді, виданій ними в час графа Лейчестерського, вони завжди зберігали за собою право (authoritas) нагадувати тим графам про їхній обов'язок і утримували в себе владу захищати це своє право та свободу громадян і висувати вимоги до графів, якщо б вони переродилися на тиранів, стримуючи їх так, що вони тільки з дозволу і схвалення штатів могли щось зробити. Із цього випливає, що право верховної величності, яке останній

граф[61] намагався присвоїти собі, завжди було у штатів. Тому аж ніяк не правильно, що вони зрадили його, коли відновили своє давнє, майже втрачене вже панування. Таким чином, цими прикладами цілком потверджується те, що ми сказали, а саме: що форму всякого правління неодмінно слід зберігати, і вона може бути змінена не без ризику повного його руйнування. Це і є те, що я вважав за потрібне тут зазначити.

Розділ XIX

ПОКАЗУЄТЬСЯ, ЩО ПРАВО СТОСОВНО СВЯЩЕННИХ РЕЧЕЙ ЦІЛКОМ НАЛЕЖИТЬ ВЕРХОВНІЙ ВЛАДІ І ЩО ЗОВНІШНІЙ КУЛЬТ РЕЛІГІЇ ПОВИНЕН БУТИ ПРИСТОСОВАНИЙ ДО ДОТРИМАННЯ СПОКОЮ В ДЕРЖАВІ, ЯКЩО МИ ХОЧЕМО НЕСХИБНО КОРИТИСЯ БОГОВІ

Коли я говорив вище, що тільки ті, хто має владу, має й право на все (і що тільки від їхнього рішення залежить усе право), я розумів під цим не тільки громадянське, але й священне. Бо й цього права вони повинні бути тлумачами і захисниками. І це я тут хочу чітко зазначити і спеціально поговорити про це в даному розділі, бо є вельми багато людей, які цілком заперечують, що це право, тобто право стосовно священних предметів, личить верховній владі, і не хочуть визнавати їх за

тлумачів божественного права, а тому беруть на себе сміливість звинувачувати й ганьбити їх і навіть відлучати за це (як колись Амвросій імператора Теодосія) від церкви. Але, що вони таким чином ділять владу, і навіть самі прагнуть влади, ми побачимо нижче в цьому самому розділі. Передусім я хочу показати, що релігія дістає силу права тільки за рішенням тих, хто має право веліти, і що Бог ніякої особливої влади над людьми не має інакше, як тільки через тих, хто має владу. І крім того, що культ релігії і практика в благочесті повинні поєднуватися зі спокоєм та користю держави і, отже, повинні бути визначені тільки верховною владою, а ця влада повинна бути і тлумачем цього. Говорю навмисне про «практику в благочесті» і «зовнішній культ» релігії, а не про саме благочестя і внутрішнє пошанування Бога або про засоби, якими душа внутрішньо готова до пошанування Бога всім серцем. Бо внутрішнє пошанування Бога й саме благочестя становлять право кожного (як ми показали в кінці розділу VII), яке не може бути перенесене на іншого.

Далі, гадаю, що вже з розділу XIV досить ясно, що я розумію під Царством Божим. Бо там ми показали, що той виконує Закон Божий, хто дотримується справедливості й любові згідно із заповіддю Божою, звідки випливає, що Царство Боже є те, в якому справедливість і любов мають силу права й заповіді. І тут я не визнаю ніякої різниці, чи подає і чи приписує Бог істинний культ справедливості й любові за допомогою природ-

ного світла чи за допомогою одкровення. Бо аж ніяк не важливо, як був відкритий той культ, аби лиш він одержав найвище право і був для людей найвищим Законом. Отож, якщо я покажу тепер, що справедливість і любов можуть одержати силу права і заповіді тільки на підставі державного права, то легко зроблю з цього висновок (оскільки державне право перебуває в руках тільки верховної влади), що релігія одержує силу права тільки внаслідок рішення тих, хто володіє правом веління, і що Бог ніякої особливої влади над людьми не має інакше, як тільки через тих, які мають владу. Але, що культ справедливості й любові одержує силу права тільки на основі державного права, ясно із попереднього. Адже ми показали в розділі XVI, що в природному стані у розуму не більше права, ніж у бажання, але що як ті, хто живе за законами бажання, так і ті, хто живе згідно з законами розуму, мають право на все, що вони можуть. З цієї причини в природному стані ми не могли показати ні гріха, ні Бога як суддю, який карає людей за гріхи, але показували, що все відбувається за спільними законами всього всесвіту (universae naturae), і що один і той же випадок (говорячи словами Соломона) приключається з праведним і грішним, чистим і нечистим тощо, і нема ніякого місця ні для справедливості, ні для любові.

Але для того, щоб правила істинного розуму, тобто (як ми показали в розділі IV стосовно божественного Закону) самі божественні правила, абсолютно мали

силу права, ми уявили, що треба, щоб кожний поступився своїм природним правом і всі перенесли його на всіх чи на кількох чоловік (або на одного). Тоді нам уперше стало зрозуміло, що є справедливістю, що — несправедливістю, що — правотою і що — неправотою. Таким чином, справедливість і абсолютно всі правила істинного розуму, а отже, і любов до ближнього, одержують силу права і заповіді тільки від державного права, тобто (як ми в тому ж розділі показали) тільки від рішення тих, хто має право наказувати. І оскільки (як я вже показав) Царство Боже полягає тільки в праві справедливості й любові, або істинній релігії, то звідси випливає те, що ми хотіли довести, а саме: що Бог ніякої влади над людьми не має інакше, як тільки через тих, хто має владу. І все одно, кажу, чи одержали ми релігію за посередництвом природного світла, чи пророчого одкровення, адже наш доказ має загальний характер, оскільки релігія лишається однією й тією ж і рівноявленою Богом, незалежно від гадки, що вона стала відомою людям цим чи тим способом. Тому, щоб і дана в пророчому одкровенні релігія мала у гебреїв силу права, необхідно було, щоб кожний із них спершу поступився своїм природним правом і всі за спільної згоди вирішили слухатися тільки того, що було пророче відкрито для них Богом. Цілком тим самим способом, як робиться в демократичній державі, як ми показали, де всі за спільної згоди вирішують жити тільки за приписом розуму.

І хоча, крім того, гебреї перенесли своє право на Бога, вони, однак, могли зробити це більше в ідеї, аніж на ділі, бо насправді (як ми вище бачили) вони зберегли необмежене право панування, доки не перенесли його на Мойсея, який також услід за цим лишився необмеженим царем, і тільки через нього Бог царював над гебреями. Далі, з тієї ж причини (а саме: що релігія дістає силу права тільки на основі державного права) Мойсей не міг ніяк покарати тих, які порушили суботу до договору — і яким, отже, належало ще їхнє право («Вихід», 16:27), — як це він міг зробити після договору («Числа», 15:36), саме після того, як кожний поступився своїм природним правом і субота силою державного права одержала силу заповіді.

Нарешті, з тієї ж причини після зруйнування держави гебреїв релігія одкровення перестала мати силу права. Бо ми жодним чином не можемо сумніватися в тому, що Царство Боже і божественне право були враз скасовані, як тільки гебреї перенесли своє право на вавилонського царя. Бо цим самим договір, за яким вони обіцяли слухатися всього, що говорить Бог і що було основою Царства Божого, цілком був знищений. І вони не могли більше виконувати його, оскільки з того часу вони більше не залежали від свого права (як це було тоді, коли вони були в пустелі чи у своїй вітчизні), але залежали від царя Вавилонії, якого в усьому (як ми показали в XVI розділі) зобов'язані були слухатися. Це Єремія (29:7) прямо радить їм: *«І дбайте,* — говорить

він їм, — *про спокій міста, куди я вас вигнав, і моліться за нього до Господа, бо в спокої його буде і ваш спокій»,* — але вони могли дбати про добробут того міста не як слуги держави (адже вони були полоняниками), але як раби, тобто показуючи себе не схильними до повстань, слухняними у всьому, такими, що дотримуються права і законів держави, хоча й дуже відмінних від законів, до яких вони звикли у вітчизні.

Зі всього цього вельми очевидно випливає, що релігія у гебреїв одержала силу права тільки від державного права, а після зруйнування держави вона не могла більше вважатися велінням окремої держави, але загальним правилом розуму (rationis documentum). Кажу: розуму, бо загальна релігія ще не була відома через одкровення. Отож ми безумовно робимо висновок, що релігія, чи відкрита вона через природне світло, чи через пророче, одержує силу заповіді тільки на основі рішення тих, хто має право володарити, і що Бог ніякого особливого владарювання над людьми не має інакше, як тільки через тих, хто обіймає владу. Це також випливає і також ясніше розуміється зі сказаного в розділі IV. Бо там ми показали, що всі рішення Бога містять у собі вічну істину й необхідність і що Бог не може бути мислимий як князь чи законодавець, який приносить закони людям.

З цієї причини божественні правила, відкриті через природне світло чи пророцтво, одержують силу заповіді не від Бога безпосередньо, але неодмінно від тих чи через тих, хто володіє правом наказувати й вирішу-

вати. Виходить, ми можемо мислити, що Бог тільки за посередництва тих осіб царює над людьми і направляє справи людські згідно з правом і справедливістю. Це й самим досвідом потверджується. Бо сліди божественної справедливості знаходять тільки там, де царюють справедливі. Інакше (повторюючи знову слова Соломона) ми бачимо, що один і той же випадок відбувається з праведним і неправедним, чистим і нечистим. Це змушувало, звичайно, вельми багатьох людей, які думали, що Бог царює над людьми безпосередньо і всю природу спрямовує на їхню користь, виявляти сумнів стосовно божественного промислу. Отож, оскільки ясно і з досвіду, і з розуму, що божественне право залежить тільки від рішення верховної влади, то випливає, що вона ж є і його тлумачем. А яким чином, — зараз побачимо, бо пора показати, що зовнішній культ релігії і вся практика благочестя повинні бути пристосовувані до миру і збереження держави, якщо ми бажаємо несхибно коритися Богові. А після того, як довели це, ми легко зрозуміємо, яким чином верховна влада стає тлумачем релігії і благочестя.

Відомо, що любов (pietas) до вітчизни є найвищою любов'ю, яку людина може виявити. І справді, зі знищенням державної влади ніщо добре не може встояти, але все зазнає небезпеки, і тільки лють та беззаконня панують, наводячи неймовірний жах на всіх. Звідси випливає те, що нічого благочесного не можна зробити заради ближнього, що не стало б неблагочесним,

якщо від цього йде шкода для всієї держави, і навпаки, нічого нечестивого проти ближнього не можна вчинити, чого б не приписали благочестю, якщо це робиться заради збереження держави. Наприклад, тому, хто сперечається зі мною і хоче взяти мою туніку, благочестно віддати і плащ, але якщо взяти до уваги, що це згубно для збереження держави, то, навпаки, благочесно притягти його до суду, хоча б він і заслуговував на смерть. З цієї причини і прославився Манлій Торкват, оскільки благо народу для нього важило значно більше, аніж любов до сина. А оскільки це так, то виходить, що благо народу (salus populi) є найвищим Законом, до якого повинно бути пристосоване все людське і божественне.

Але оскільки тільки верховній владі доручено визначати те, що необхідне для блага всього народу й безпеки держави, і віддавати ті накази, які вона вважає за необхідні, то звідси випливає, що тільки верховній владі доручено визначати те, яким чином кожний повинен висловлювати любов до ближнього, тобто яким чином кожний зобов'язаний слухатися Бога. Із цього ми виразно розуміємо, яким чином верховна влада виявляється тлумачем релігії. Далі, розуміємо, що ніхто не може несхибно коритися Богові, якщо він не пристосовує служіння любові до ближнього до обов'язкової для кожного всенародної (publicae) користі або якщо він не дослухається до всіх рішень верховної влади. Та оскільки, згідно із заповіддю Бога, ми всі (без усякого

винятку) зобов'язані вправлятися у благочесті й не чинити шкоди нікому, то звідси випливає, що нікому не дозволено допомагати комусь на шкоду іншому, а тим більше на шкоду всій державі, і що, вочевидь, ніхто не може благочесно ставитися до ближнього, згідно із заповіддю Бога, якщо він благочестя і релігію не узгоджує із загальною користю. Але про те, що корисно для держави, ні одна окрема людина не може знати інакше, як на підставі рішення верховної влади: тільки їй дано керувати громадськими справами. Отож ніхто не може правильно вправлятися у благочесті й слухатися Бога, якщо він не виконує всіх рішень верховної влади. І це потверджується також самою практикою: бо кого (громадянина чи чужинця, приватну особу чи наділеного владою над іншими) верховна влада визнала гідним смерті чи ворогом, тому ніхто з підлеглих не має права виявляти допомогу.

Так само, хоча гебреям було сказано, щоб кожний любив ближнього, як самого себе («Левіт», 19:17, 18), однак вони зобов'язані були вказувати судді того, хто вчинив щось проти постанов Закону («Левіт», 5:1; «Повторення Закону», 13:8, 9), і вбивати його, якщо визнавали, що він заслуговує на смерть («Повторення Закону», 17:7). Потім, для того щоб гебреї могли зберегти набуту свободу і утримати над землями, які вони зайняли, необмежене панування, їм необхідно було, як ми показали в розділі XVII, пристосувати релігію тільки до своєї держави і виокремити себе серед інших народів. І тому

їм було сказано: «*Люби свого ближнього і ненавидь свого ворога*» («Євангеліє від Матвія», 5:43). Але, після того як вони втратили державу і були відведені як полонені до Вавилону, Єремія вчив їх дбати про добробут і того міста, до якого вони були приведені в полон, а після того як Христос побачив, що вони будуть розсіяні по всьому світі, він учив їх любити абсолютно всіх. Все це вельми ясно показує, що релігія завжди була пристосовувана до користі держави. Якщо ж хто запитав би тепер, за яким же правом учні Христа, як люди приватні, могли проповідувати релігію, я б сказав, що вони зробили це за правом влади, яку одержали від Христа проти нечистих духів («Євангеліє від Матвія», 10:1).

Вище, наприкінці розділу XVI, я вже зауважив, що навіть до тирана всі повинні зберігати вірність, за винятком тих осіб, кому Бог у відомому одкровенні обіцяв особливу допомогу проти тирана. Тому брати приклад з цього випадку не дозволено нікому, якщо він не має влади творити чудеса. Це стає очевидним також із того, що Христос і учням сказав, щоб вони «*не лякалися тих, хто тіло вбиває*» («Євангеліє від Матвія», 10:28). Якби це було сказано кожному, то даремно було б заводити уряд і вислів Соломона («Приповісті», 24:21): «*Бійся, сину мій, Господа та царя*», був би нечестивим, а це аж ніяк не правильно. Виходить, треба визнати, що те право, яке Христос дав учням, було дано лише тільки їм, і що з того іншим не можна брати приклад. Щоправда, я ніскільки не зупиняюся на доказах супротивників,

якими вони хочуть відокремити божественне право від права цивільного і стверджують, що у верховної влади є тільки останнє, а перше належить загальній церкві. Бо ці докази настільки легковажні, що не заслуговують спростування.

Одного тільки не можу обійти мовчанкою: як жалюгідно вони обманюються, коли для потвердження цієї обурливої думки (прошу вибачення за дещо різке слово) наводять як приклад верховного первосвященика гебреїв, у якого колись там було право управління священними справами. Так, ніби первосвященики не одержали того права від Мойсея (який, як ми вище показали, один володів верховною владою)! Своїм рішенням він міг і позбавити їх цього права. Адже він сам обрав не тільки Аарона, але й сина його Елеазара, й онука Пінхаса, і дав їм владу управляти первосвященством. Первосвященики зберегли її пізніше, причому так, що вони вважалися все ж заступниками Мойсея, тобто верховної влади. Бо, як ми вже показали, Мойсей ніякого наступника на панування не обрав, але всі обов'язки правителя розподілив таким чином, що нащадки здавалися його вікаріями і правили державою так, ніби цар був відсутній і не вмирав. Потім, у період другого царства, первосвященики дістали необмежене володіння цим правом, після того як разом із первосвящеником набули й право верховної влади.

Тому право первосвященства завжди залежало від припису верховної влади і первосвященики ніколи ним

не володіли інакше, як поєднуючи його з княжою гідністю. Навіть більше: право стосовно священних речей було у царів необмежене (як буде видно з того, що скажу в кінці цього розділу), крім одного, — що їм не дозволялося доторкатися руками до вживаних у храмі священних предметів, тому що всі, хто не вів свого родоводу від Аарона, вважалися мирянами, що, звичайно, в християнській державі не має жодного місця. І тому ми не можемо сумніватися щодо того, що тепер священні справи (управління якими вимагає особливих моральних якостей, а не родовитості, внаслідок чого ті, хто володіє владою, не усуваються від нього, як миряни) залежать єдино від права верховної влади. І ніхто інакше, як за дорученням або зі згоди їх, не має права і влади управляти ними; обирати служителів при них; визначати і встановлювати основи церкви та її вчення; міркувати про мораль і вчинки благочестя; відлучати когось чи приймати до церкви і, нарешті, піклуватися про бідних.

І виявляється (як ми вже довели), що це не тільки істинне, але й передусім необхідне для збереження як самої релігії, так і держави. Бо всі знають, як багато значать в очах народу право і влада, які мають стосунок до святині, і наскільки кожний залежить від того, хто володіє нею. Так що можна стверджувати, що більш за все панує над розумом людей той, кому ця влада належить. Отож, якщо хто бажає відняти її у верховної влади, той прагне розділити правління, з чого неодмінно повинні

будуть виникнути, як колись між гебрейськими царями і первосвящениками, суперечки і незгоди, які ніколи не можуть бути уладнані. Більше того: хто прагне забрати це право у верховної влади, той (як ми вже сказали) прокладає собі дорогу до влади. Бо що може звеліти верховна влада, якщо це право за нею не визнається? Нічого, справді, — ні про війну, ні про будь-яку справу, якщо вона зобов'язана чекати думки іншої особи, яка навчила б її, благочесне чи неблагочесне те, що вони визнали за корисне; але, навпаки, все краще робиться за рішенням того, хто має право судити й вирішувати, що благочесне чи нечестиве, законне чи незаконне.

Приклади цього бачили всі віки, я наведу тільки один із них, який служить зразком для всіх. Оскільки римському первосвященику це право було надане необмежено, то він поволі почав забирати всіх королів під свою владу, доки не досягнув апогею панування. І все, що б пізніше монархи, особливо германські імператори, не чинили для зменшення хоч якоюсь мірою його авторитету, їм нічого не вдавалося, але, навпаки, вони тим самим набагато його збільшили. І воістину те саме, що ні один монарх не міг зробити ні вогнем, ні мечем, церковники змогли зробити одним тільки пером. Навіть із цього легко пізнаються сила й міць цього авторитету, а також те, що необхідне для верховної влади, аби зберегти цей авторитет за собою.

Якщо ж ми захочемо розглянути й те, що в попередньому розділі зазначили, то побачимо, що й воно

також неабияк сприяє релігії і благочестю. Адже ми бачили вище, що хоч самі пророки й були обдаровані божественним доброчестям, однак внаслідок того, що вони були приватними людьми, своєю вільною настановою, викриттям і закидами радше дратували, аніж виправляли людей, які, однак, легко схилялися перед царськими застереженнями і покарами. Потім ми бачили, що самі царі тільки з причини того, що їм це право не належало необмежено, вельми часто відпадали від релігії, а з ними майже і весь народ: відомо, що і в християнських державах це траплялося з тієї ж причини досить часто. Але тут, можливо, хтось запитає мене: «Хто ж у такому випадку буде захищати благочестя згідно з правом, якщо ті, хто наділений владою, захочуть бути нечестивими? Невже й тоді вони повинні вважатися тлумачами його?» Але я, в свою чергу, запитаю його: «А що, коли служителі церкви (а вони люди, просто люди, яким належить дбати тільки про свої справи) чи інші, кому він хоче надати право займатися священними справами, захочуть бути нечестивими? Невже й тоді їх треба вважати його тлумачами?»

Звичайно, правильно, що коли ті, хто наділений владою, забажають іти шляхом задоволення — чи мають вони право над священними речами, чи ні, — то все, як священне, так і мирське, прийде в гірший стан. А ще швидше [це трапиться], якщо якісь приватні особи, вчинивши заколот, захочуть захищати божественне право. Внаслідок цього від відмови верховній владі

в цьому праві рішуче нічого не виграється, але, навпаки, зло більше множиться, бо, як наслідок, вони неодмінно (так само, як і гебрейські царі, яким це право не було надане необмежено) виявляються нечестивими, і, отже, шкода та зло для всієї держави із невизначених і випадкових стають певними й неодмінними. Отож, чи будемо ми розглядати суть предмета, чи безпеку держави, чи, нарешті, зростання благочестя, ми змушені стверджувати, що божественне право, чи право над священними справами, безумовно залежить від рішення верховної влади і що вони — його тлумачі й захисники. З цього випливає, що ті є служителями слова Божого, хто, не гублячи авторитету верховної влади, навчають народ благочестя, узгоджуючись із тим, наскільки воно, за їхніми рішеннями, пристосоване до громадської користі.

Залишається тепер вказати причину, чому в християнській державі завжди сперечалися про це право, тимчасом як гебреї, наскільки я знаю, ніколи щодо нього не сумнівалися. Справді, могло б здаватися жахливим, що завжди існував сумнів щодо предмета настільки очевидного й настільки необхідного і що верховна влада ніколи цим правом не володіла беззаперечно, навіть ніколи [не володіла ним] без того, щоб не було шкоди для релігії і великої небезпеки від заколотів. Звичайно, якби ми не могли вказати жодної певної причини цього явища, я б легко погодився, що все показане мною в цьому розділі є тільки теорією чи належить до тих вигадок, які ніколи не можуть бути корисні. Але для людини, яка

розглядає самі зачатки християнської релігії, причина цього явища стає цілком зрозумілою, а саме: першими вчили християнської релігії не царі, а звичайні люди, які звикли всупереч волі тих, хто наділений владою (і чиїми підданими вони були), проповідувати протягом довгого часу в окремих зібраннях, встановлювати духовні посади, управляти, розподіляти й вирішувати все самі, не звертаючи жодної уваги на уряд.

А коли вже пройшло багато років і релігія стала вводитись в імперії, то церковники повинні були навчати її, як вони її визначили, самих імператорів. Завдяки цьому вони легко могли досягти того, щоб їх визнали вчителями і тлумачами її, — більше того, пастирями церкви і немовби намісниками Бога. А щоб пізніше християнські володарі не могли присвоїти собі цього авторитету, церковники дуже добре обгородили його, а саме: заборонили вступати до шлюбу найвищим служителям церкви і верховному тлумачеві релігії. До цього, крім того, приєдналася й та обставина, що догмати релігії були доведені до такого великого числа і так змішані з філософією, що верховний її тлумач мусив бути вельми великим філософом і богословом і займатися багатьма марними вигадками. А це може бути доступне тільки окремим людям, які мають багато вільного часу. Але у гебреїв усе йшло зовсім інакше, бо церква їхня виникла одночасно з державою і Мойсей, який необмежено правив нею, навчив народ релігії, розподілив священні посади і обрав служителів для них. Від цього,

навпаки, вийшло те, що у народу найбільше значення мав царський авторитет і що влада над священними справами належала головним чином царям. Бо хоча по смерті Мойсея ніхто необмежено не правив державою, однак право вирішення як стосовно священних справ, так і стосовно інших було в руках князя (як ми вже показали).

Далі, для того щоб навчатися релігії і благочестя, народ зобов'язаний був приходити до первосвященика, як і до верховного судді («Повторення Закону», 17:9, 11). Нарешті, хоч у царів не було права, рівного Мойсеєвому, однак майже всяке призначення і обрання на священну посаду залежало від їхнього рішення, адже Давид накреслив план усього храму («І книга Параліпоменон», 28:11, 12 і далі). Потім він же обрав із усіх левітів двадцять чотири тисячі для псалмоспіву і шість тисяч, із яких були обрані судді й чиновники, потім чотири тисячі воротарів і, нарешті, чотири тисячі для гри на музичних інструментах (у тій же книзі, 23:4, 5). Далі він розділив їх на відділи (і начальників їхніх він же призначав), щоб кожний відділ у свій час, дотримуючись черговості, відправляв службу (там само, 23:6). І священників розділив він на стільки ж відділів, але, щоб мені не перелічувати всього поодинці, я відсилаю читача до «ІІ книги Параліпоменон», (8:12, 13), де мовиться, що «*Соломон приніс цілопалення для Господа на Господньому жертівнику, якого він збудував перед притвором, щоб за потребою кожного дня приносити жертву за*

Мойсеєвим наказом», а у вірші 14 [мовиться], що *«поставив він* [*Соломон*]*, за розпорядком Давида, батька свого, черги священиків на їхню службу, і левітів на їхніх вартах».* І, нарешті, у вірші 15-му історик свідчить, що *«не відступали вони від наказів царя про священиків та левітів щодо всякої речі й щодо скарбів».*

Із усього цього та з інших історій про царів цілком зрозуміло, що вся релігійна практика і священна служба залежали тільки від наказу царів. Але, коли я сказав вище, що вони не мали права обирати, як Мойсей, верховного первосвященика, безпосередньо питати ради у Бога і ганити пророків, які займалися пророкуванням за їхнього життя, я сказав це тільки на тій підставі, що пророки, з огляду на авторитет, який вони мали, могли обрати нового царя і дати дозвіл на батьковбивство, — але не тому, що царя, який наважився зробити щось проти закону, можна було б притягти до суду і діяти проти нього згідно з правом. Тому, якби не було ніяких пророків, які за особливим одкровенням, нічого не боячись, могли давати дозвіл на батьковбивство, — вони мали б право абсолютно на все, як священне, так і цивільне. Тому сучасна верховна влада, яка не має пророків і не зобов'язана приймати їх (тому що вони підпорядковані гебрейським законам), володіє цим правом необмежено, — хай би її носії й не були безшлюбними, — і завжди буде ним володіти, аби лиш вона не дозволяла примножувати число догматів релігії та змішувати її з науками.

Розділ XX

ПОКАЗУЄТЬСЯ, ЩО У ВІЛЬНІЙ ДЕРЖАВІ КОЖНОМУ МОЖНА ДУМАТИ ТЕ, ЩО ВІН ХОЧЕ, І ГОВОРИТИ ТЕ, ЩО ВІН ДУМАЄ

Якби керувати розумом було так само легко, як і язиком, то кожний царював би спокійно, і не було б ніякого насильницького правління, бо кожний жив би, пристосовуючись до звичаїв правителів, і тільки на підставі їхніх рішень судив би про те, що таке істина чи брехня, добро чи зло, справедливість чи несправедливість. Але, як ми вже на початку XVII розділу зауважили, цього (тобто того, щоб розум необмежено перебував під владою іншого) не може статися, оскільки ніхто не може перенести на іншого своє природне право або свою здатність вільно розмірковувати і судити про будь-які речі, і ніхто не може бути змушений до цього. Із цього, отже, виходить, що те правління вважається насильницьким, яке важиться на розум, і що верховна величність, певно, чинить несправедливість підлеглим і узурпує їхнє право, коли хоче приписати, що саме кожен має приймати як істину і відкидати як брехню, і якими міркуваннями розум кожного повинен побуджуватися до благоговіння перед Богом. Адже це є правом кожного, що ним ніхто, хоч би й бажав цього, не може поступитися. Я визнаю, що міркування може бути сприйняте багатьма і майже неймовірними способами, і при цьому так, що воно хоч прямо й не перебу-

ває у владі іншого, однак до такої міри залежить від іншого, що справедливо можна вважати його невільним.

Але, як би не виявляло себе в цьому відношенні людське мислення, ніколи справа не доходила до того, щоб люди будь-коли перестали усвідомлювати, що кожний володіє в достатній мірі своїм баченням і що в поглядах існує так багато різного, як і в смаках. Мойсей, який не хитрістю, а завдяки божественній благодаті найвищою мірою впливав на погляди свого народу, тому що вважався людиною божественною, яка говорила й робила все за божественним натхненням, — і той, однак, не міг уникнути народного осуду і зловмисних тлумачень. То що вже говорити при інших монархів. І якби це можна було якимось чином осмислити, то воно було б так чи інакше мислиме лише для монархічної держави, але аж ніяк не для демократичної, якою колегіально правлять всі й більша частина народу. Гадаю, що причина цього для всіх очевидна.

Таким чином, скільки б не думали, шо верховна влада розпоряджається всім і що вона є тлумачем права і благочестя, вона, однак, ніколи не буде в змозі змусити людей не виказувати погляду про якісь речі згідно з їхнім власним способом думок і, відповідно, не відчувати того чи іншого афекту. Справедливо, звичайно, що влада, згідно з правом, може вважати ворогами всіх, хто з нею не згоден безумовно у всьому, але ми міркуємо тепер не про право, а про те, що є корисним. Адже я припускаю, що, згідно з правом, вона (влада) може

царювати з найбільшим насильством і прирікати громадян на смерть, користуючись найменшим приводом. Але ніхто не скаже, що це можна робити, не втративши здорового глузду. Більше того, оскільки вона може це робити тільки з великим ризиком для всієї держави, то ми можемо також заперечувати, що у неї є необмежена могуть для цього і подібних речей, а отже, у неї нема і необмеженого права для цього. Адже ми показали, що право верховної влади визначається їхньою могутністю.

Отже, якщо ніхто не може поступитися своєю свободою судити й мислити про що він хоче, але кожен, згідно з найбільшим правом природи, є паном своїх думок, то звідси випливає, що в державі ніколи не можна, не боячись дуже лихих наслідків, домагатися того, щоб люди, хоча б у них були різні й протилежні думки, нічого, однак, не говорили інакше, як за приписом верховної влади, бо й найдосвідченіші, не кажучи вже про простолюд, не вміють мовчати. Це загальний недолік людей — довіряти іншим свої плани, хоча й треба мовчати. А відтак той уряд є найбільшим насильником, за панування якого заперечується свобода кожного говорити й навчати того, що він думає, і навпаки, той уряд поміркованіший, за якого ця сама свобода надається кожному. Але ми жодним чином не можемо заперечувати, що величність може бути ображена ж словом, так само як і ділом. І, отже, якщо неможливо цілком позбавити підлеглих цієї свободи, то й, навпаки, вельми згубно буде допустити її без обмежень. Тому нам

належить тут дослідити, до якої межі ця свобода може і повинна даватися кожному без шкоди для спокою в державі й без порушення права верховної влади. Це, як я на початку розділу XVI нагадав, було тут головною моєю метою.

Із вище пояснених підвалин держави вельми чітко випливає, що кінцева її мета полягає не в тому, щоб панувати і тримати людей у страху, підкоряючи їх владі іншого, але, навпаки, в тому, щоб кожного звільнити від страху, щоб він жив у безпеці, наскільки це можливо, тобто щоб він найкращим чином утримував своє природне право на існування і діяльність без шкоди для себе й іншого. Мета держави, кажу, не в тому, щоб перетворювати людей із розумних істот на тварин чи автомати (automata), але, навпаки, в тому, щоб їхні душі й тіла виконували свої функції, не наражаючись на небезпеку, а самі вони користувалися вільним розумом, і щоб вони не суперничали між собою в ненависті, гніві чи хитрощах і не ставилися вороже один до одного. А відтак метою держави насправді є свобода. Далі, ми бачили, що для утворення держави необхідно було тільки одне, а саме: щоб уся законодавча влада перебувала у всіх чи кількох, або в одного. Бо, оскільки вільні погляди людей вельми різноманітні і кожен окремо думає, що він усе знає, і оскільки неможливо, щоб усі думали однаково й говорили єдиними вустами, то вони не могли б жити мирно, якби кожен не поступився правом діяти згідно з рішенням тільки своєї душі.

Таким чином, кожен поступився тільки правом діяти за власним рішенням, а не правом міркувати й судити. Виходить, і ніхто без порушення права верховної влади не може діяти проти її рішення, але цілком може думати й судити, а відтак і говорити, аби тільки говорив чи вчив і захищав свою думку розумом, а не хитрістю, гнівом чи ненавистю, і без наміру ввести щось у державі завдяки авторитету свого рішення. Наприклад, якщо хто показує, що якийсь закон суперечить здоровому глузду, і тому думає, що він повинен бути скасований; якщо в той же час він свою думку віддає на обговорення верховної влади (якій тільки й личить ухвалювати і скасовувати закони) і нічого тим часом не робить всупереч приписам того закону, то він, звичайно, виявляє послугу державі, як кожний доблесний громадянин; але якщо, навпаки, він робить це з метою звинуватити в неправосудді начальство і зробити його ненависним для простолюду чи, бунтуючи, прагне всупереч волі начальства скасувати той закон, то він просто підбурювач і бунтівник.

Отож ми бачимо, яким чином кожний, не порушуючи права й авторитету верховної влади, тобто не порушуючи миру в державі, може говорити [те] і навчати того, що він думає, а саме: якщо він рішення про все, що треба чинити, показує їм же і нічого проти їхнього рішення не робить, хоча й повинен часом чинити проти того, що вважає добрим, і це відверто висловлює. Це, звичайно, він може робити, не порушуючи справедли-

вості й благочестя, навіть повинен робити, якщо хоче показати себе справедливим і благочесним, бо, як ми вже показували, справедливість залежить тільки від рішення верховної влади, і, отже, вочевидь ніхто не може бути справедливим, якщо він не живе згідно із загальноприйнятим рішенням. Найвище ж благочестя (згідно з тим, що ми в попередньому розділі показали) є те, яке виявляється в турботах про мир і спокій держави, але воно не може бути збережене, якщо кожен став би жити згідно з велінням свого серця. Відтак і не благочесно робити на свій розсуд щось проти рішення верховної влади, чиїм підлеглим громадянин є, оскільки, якби це кожному було дозволено, неодмінно настало б падіння держави. Навіть більше: [людина] нічого не може робити проти рішення і припису власного розуму, доки діє згідно з рішенням верховної влади. Адже вона за порадою самого розуму вирішила перенести на неї своє право жити на свій власний розсуд.

Щоправда, це ми можемо потвердити і самою практикою, бо в зібраннях як найвищих, так і найнижчих властей рідко щось робиться за одностайного голосування всіх членів, але все робиться за загальним рішенням усіх, а саме: і тих, хто подавав голос *проти,* і тих, хто подавав його *за.* Але повертаюся до своєї мети. Ми бачили, говорячи про підвалини держави, чому ніхто не може користуватися свободою думки, не порушуючи права верховної влади. А з цього так само легко можемо визначити, які міркування в державі є бунтівними:

саме ті, з прийняттям яких знищується договір, згідно з яким кожний поступився правом діяти на свій власний розсуд. Наприклад, якби хто думав, що верховна влада залежить не від себе самої, або що ніхто не повинен дотримувати обіцянки, чи що кожному треба жити на свій розсуд і інше подібного роду, що прямо суперечить вищеназваному договору, той бунтівник, але не так, звичайно, внаслідок думки й міркування, як внаслідок факту, прихованого в таких міркуваннях, тому що саме тим, що він думає щось таке, він порушує клятву вірності, дану подумки чи відверто верховній владі. І тому інші міркування, які не приховують у собі діянь, таких, як порушення договору, помсти, гніву тощо, не бунтівничі. Вони такі хіба що тільки в державі, розхитаній якимось чином, тобто в такій, де забобонні й честолюбні люди не здатні терпіти людей з благородним серцем, які здобули таку славу своєму імені, що їхній авторитет у простого народу значить більше, аніж [авторитет] верховної влади. Ми, однак, не заперечуємо, що бувають, крім того, деякі міркування, які, хоч, певно, просто обертаються навколо [питань] істини й брехні, пропонуються і поширюються тільки з лихими намірами. Їх ми також у розділі XV визначили, але так, що розум, однак, лишився вільним.

Якщо ж, нарешті, ми звернемо увагу й на те, що відданість кожного державі, а рівно й Богові, може бути пізнана тільки зі справ, а саме: з любові до ближнього, то нам жодним чином не можна буде сумніватися

в тому, що найкраща держава надає кожному ту ж свободу філософування, що її, як ми показали, кожному дає віра. Звичайно, я визнаю, що від такої свободи інколи виникають деякі незручності. Але чи було коли запроваджено щось настільки мудро, щоб із того не могла виникнути якась незручність? Хто хоче все регулювати законами, той швидше спричинить усякі вади, аніж виправить їх: що не може бути заборонене, те неодмінно повинно бути допущене, хоча б від того часто й виникала шкода. Адже скільки виникає зла від розкоші, заздрощів, скнарості, пияцтва тощо! Однак їх терплять, тому що владою законів вони не можуть бути заборонені, хоча вони є воістину вадами. Тому свобода думки тим більш повинна бути допущена, що вона, безумовно, є доброчестям і не може бути пригнічена. Додайте, що від неї не виникає жодних незручностей, яких (як зараз покажу) не можна було б уникнути за допомогою авторитету начальства. Не кажу вже про те, що ця свобода найвищою мірою необхідна для прогресу наук і мистецтв, бо останні розробляються з успіхом тільки тими людьми, які мають вільну і аж ніяк не упереджену думку.

Але припустімо, що ця свобода може бути придушена і люди можуть бути так погамовані, що навіть писнути не сміють інакше, як за приписом верховної влади. Все ж таки рішуче ніколи не вдається домогтися, щоб люди думали тільки те, що бажане владі. Тоді неодмінно вийшло б, що люди постійно думали б одне,

а говорили б інше і що, відтак, відвертість, найвищою мірою необхідна в державі, була б вигнана, а мерзотне підлабузництво й віроломство знайшли б сприяння. Звідси обмани і псування всіх добрих життєвих звичаїв. Але зовсім неправильно, що можна досягти того, щоб усі говорили за одним приписом. Навпаки, чим більше прагнуть позбавити людей свободи слова, тим упертіше вони за неї тримаються — звичайно, тримаються за неї не скнари, підлабузники й інші немічні душі, найвищий добробут яких полягає в тому, щоб тішитись грошима в скринях і мати переповнені шлунки, але ті, яких добре виховання, чистота звичаїв і доброчестя зробили вільнішими. Люди здебільшого так влаштовані, що понад усе обурюються, коли думки, які вони вважають правдивими, ставляться їм у провину і коли їм рахується за злочин те, що спонукає їх до відданості (pietatem) Богові й людям. Від цього виникає те, що вони зважуються нехтувати законами і роблять проти начальства все, що завгодно, вважаючи не ганебним, але вельми почесним здіймати з цієї причини заколоти і бути готовими на який завгодно злочин.

Відтак, оскільки зрозуміло, що так влаштована людська природа, то виходить, що закони, встановлювані відносно думок, стосуються не злочинців, а людей шляхетних, і що вони видаються не для погамування зловмисників, а радше щоб дратувати чесних людей, і не можуть бути захищені без великої небезпеки для держави. Додайте, що такі закони зовсім непридатні, бо ті, хто

вважає думки, засуджені законом, здоровими, не будуть у змозі коритися законам. А ті, хто, навпаки, відкидає такі думки як неправдиві, приймають закони, які їх засуджують, як привілеї і до такої міри їх підносять, що потім начальство не має сили їх скасувати, якби навіть і хотіло. До цього приєднується те, що ми вивели вище, в розділі XVIII, із історії гебреїв у пункті 2. І нарешті, безліч єресей у церкві виникло здебільшого від того, що влада хотіла законами припинити суперечки вчених! Бо якби люди не були одержимі надією притягти на свій бік закони і начальство, торжествувати при загальному схваленні простолюду над своїми супротивниками і здобути пошану, то вони ніколи не сперечалися б з таким неприязним відчуттям і їхню душу не збуджувала б така лють.

І цього вчить не тільки розум, але й повсякденний досвід. Саме подібні закони, які диктують те, у що кожен повинен вірити, і забороняють щось говорити чи писати проти того чи іншого міркування, часто встановлювалися на догоду чи швидше у вигляді поступки гніву тих, хто не може терпіти вільних думок і здатний завдяки грізному, сказати б, авторитету легко міняти благоговіння бунтівливого простолюду на лють і підбурювати його проти того, на кого вони хочуть [його] нацькувати. Але наскільки краще було б стримувати гнів і лють простолюду, аніж запроваджувати непотрібні закони, які можуть порушувати тільки люди, які люблять доброчестя й науки, і ставити державу в таке

скрутне становище, що вона не може терпіти шляхетних людей! Чи можна вигадати більше зло для держави, аніж те, що чесних людей, ніби злодіїв, відправляють на вигнання тому, що вони інакше думають і не вміють прикидатися? Що, кажу, згубніше за те, що людей вважають за ворогів і ведуть на смерть не за якийсь злочин чи негідний вчинок, а тому, що вони мають вільний розум, і що ешафот (пострах для негідників) стає найкращим театром, де показують найвищий приклад терпіння і доброчестя на поганьблення величності? Адже ті, що усвідомлюють себе чесними, не бояться, як ті злочинці, смерті й не благають скасувати кару, тому що дух їхній не мучиться жодним каяттям у ганебній справі, а, навпаки, вони вважають за честь (а не покару), померти за добру справу, і за славу — померти за свободу. Відтак що за приклад дає страта таких людей, причин якої байдужі й слабкодухі люди не знають, — бунтівливі ж їх ненавидять, а чесні поважають? Кожному, звичайно, вона може дати тільки приклад для наслідування або принаймні привід для лестощів.

Таким чином, для того щоб у ціні була не догідливість, а чистосердість і щоб верховна влада краще за все утримувала панування і не була змушена поступатися бунтівникам, необхідно допустити свободу мислення; людьми треба так керувати, щоб вони, відверто сповідуючи різні й протилежні думки, все ж таки жили у згоді. І ми не можемо сумніватися щодо того, що цей спосіб правління є найкрашим і має менші незручності, бо він

найбільше узгоджується з природою людей. Адже ми показали, що в демократичній державі (яка більш за все підходить до природного стану) всі домовляються діяти за загальним рішенням, а не судити і розмірковувати. Тобто, оскільки всі люди не можуть мислити цілком однаково, то вони домовляються, щоб силу ухвали мало те, що одержало більше число голосів, зберігаючи, між іншим, право скасувати це рішення, коли побачать краще. Відтак, чим менше дають людям свободи думки, тим більше ухиляються від стану найбільш природного і, відповідно, тим більш насильницьки панують. Але, щоб далі було ясно, що з цієї свободи не виникає ніяких незручностей, яких не можна було б усунути одним лише авторитетом верховної влади, і що їм одним легко утримати людей від заподіяння образ одне одному, хоча б вони й сповідували відверто протилежні погляди, приклади цього очевидні, і мені не треба їх шукати далеко.

Прикладом може служити місто Амстердам, яке пожинає, як свій великий успіх і на подив усім націям, плоди цієї свободи. Адже в цій квітучій республіці й чудовому місті всі, хоч би до якого народу і секти вони належали, живуть у найбільшій згоді і, щоб довірити комусь своє майно, намагаються довідатись тільки про те, багата він людина чи бідна і чи звикла вона чинити добросовісно, чи обманювати. Щоправда, релігія чи секти їх аж ніяк не хвилюють, тому що перед суддею ті ніскільки не допомагають виграти чи програти позов, і нема ніякісінької ненависної секти, послідовники якої (аби

лиш вони нікому не шкодили, віддавали кожному своє і жили чесно) не знаходили б покровительства в публічному авторитеті та допомозі магістрату. Навпаки, коли якось суперечку ремонстрантів і контрремонстрантів стосовно релігії почали розбирати політики й чини провінцій, вона зрештою перейшла у схизму, і тоді на багатьох прикладах підтвердилося, що закони про релігію, видавані з метою припинення суперечок, більше дратують людей, аніж їх виправляють, і що дехто потім одержує необмежену волю на основі тих-таки законів. Крім того, єресі виникають не з великого поривання до істини (тобто до джерела зичливості й лагідності), а від великого бажання домінувати. Із цього ясно як Божий день, що ті, хто засуджує твори інших і, бунтуючи, підбурює ошалілу юрбу проти письменників, найімовірніше є схизматиками, більшими аніж самі письменники, які пишуть здебільшого тільки для вчених і закликають на допомогу тільки розум. Видно також, що насправді підбурювачами є ті, хто свободу мислення, яку не можна задушити, хочуть, однак, знищити у вільній державі.

Цим ми показали: 1) що неможливо забрати у людей свободу говорити те, що вони думають; 2) що ця свобода без шкоди для права й авторитету верховних властей може бути дана кожному, і що кожний може її зберегти без шкоди для того ж права, якщо при цьому він не бере на себе ніякої сміливості ввести в державі щось подібне до права чи зробити щось проти прийнятих законів; 3) що цю саму свободу кожний може мати,

зберігаючи мир у державі, і що від неї не виникає жодних незручностей, яких не можна було б легко усунути; 4) що кожний може її мати також без шкоди для благочестя; 5) що закони, видавані стосовно спекулятивних предметів, пуста справа; 6) нарешті, ми показали, що ця свобода не тільки може бути допущена без порушення в державі миру, благочестя і права верховних властей, але її навіть слід допустити, щоб усе це зберегти. Навпаки, там, де намагаються забрати її у людей і до суду притягаються особи, що мають різні думки, а не душі, які тільки й можуть грішити, там задля прикладу карають чесних людей.

Ці приклади радше здаються мучеництвом, і вони не так лякають, як дражнять решту і спонукають швидше до співчуття, якщо не до помсти. Крім того, добрі життєві звички і щиросердя псуються, підлабузники й підступні люди заохочуються, і супротивники тішаться, що їхньому гніву поступилися і що вони зробили наділених владою прихильниками свого вчення, тлумачами якого вони вважаються. Внаслідок цього відбувається те, що вони наважуються привласнювати собі авторитет і право влади й не соромляться хвалитися, ніби вони безпосередньо обрані Богом і їхні рішення божественні, а рішення верховної влади, навпаки, людські, які тому й повинні поступитися божественним, тобто їхнім, рішенням. Що все це, безумовно, суперечить добробутові держави, ніхто не може не знати. Тому тут, як і вище, в розділі XVIII, ми робимо висновок, що для держави

нема нічого безпечнішого за те, щоб благочестя і віра зводилися тільки до любові й справедливості і щоб закони верховної влади як стосовно священних справ, так і мирських стосувалися тільки дій, а в усьому іншому щоб кожному дозволялося і думати те, що він хоче, й говорити те, що він думає.

Цим я закінчив те, що вирішив викласти в цьому трактаті. Лишається тільки спеціально нагадати, що я нічого в ньому не написав такого, чого вельми охоче не піддав би розгляду й міркуванню верховної влади моєї вітчизни. Бо якщо вона вирішить, що я сказав щось таке, що суперечить вітчизняним законам або шкодить благу суспільства, тоді я хотів би, щоб цього не було сказано. Я знаю, що я людина і міг помилитися, але всіляко дбав про те, щоб помилок не робити, а передусім про те, щоб усе, що написав, цілком відповідало законам вітчизни, благочестю і добрим звичаям.

ПРИМІТКИ

[1] Єврейський канонічний текст Біблії (Старий Заповіт християнської традиції) складається з 39 книг. Якщо рахувати «дванадцять» (малих пророків) за одну книгу, а дві «Книги Самуїлові», «Царів» і «Хронік» за одну, то всього в каноні 24 книги. В нашому виданні цитати з Біблії подано за перекладом Івана Огієнка (Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. — Вид. Українського Біблійного товариства, 1991).

[2] Див. прим. 10 до «Основ філософії» Рене Декарта.

[3] Крім тих Десяти Заповідей, які існують у двох варіантах: у «Виході» (20:3—17) і в «Повторенні Закону» (5:6—21), у Біблії є ще один список заповідей: «Вихід» (34:12—26), який містить лише культові приписи.

[4] Див. «Вихід» (33:20, 23).

[5] У книзі «Числа» (22—24) розповідається про те, як моавський цар Балак, злякавшись війська гебреїв, покликав пророка Валаама, щоб той прокляв їх. Але Господь і вві сні, і через ангела (22:22 і далі), і при особистій зустрічі (23:4) велів Валаамові вимовити замість прокляття благословення.

[6] Єгипетське письмо було розшифроване лише у 1822 р. французьким ученим Ж.-Ф. Шампольйоном. Доти вважалося, що ієрогліфи (грецькою мовою «священні накреслен-

ня») є символами, які містять таємне вчення єгипетських жерців. Спіноза слово «ієрогліфи» вживає у значенні «загадки», «шаради».

[7] Див. «Буття» (6:2—4).

[8] Спіноза переклав shamir (кремінь) як shamur (обережний). Правильний переклад: «Вони зробили своє серце кременем».

[9] У «І книзі Царів» (5:11)— сини Махола, відомі своєю мудрістю.

[10] Див. «І книгу Самуїлову» (25).

[11] У «ІІ книзі Самуїловій» (24) розповідається, що сатана намовив царя Давида зробити перепис народу. Як кару за цей гріх, на Ізраїль було наслано моровицю. Уявлення про гріховність перепису має глибоке міфологічне коріння.

[12] Див. «Книгу Ісаї» (6); «Книгу Єзекіїля» (1).

[13] Відкидаючи принципову можливість чудес як порушення законів природи, Спіноза не робив з цього висновку про вигаданість біблійних чудес, тим більше що, як він сам не раз наголошує, Святе Письмо розглядалося ним лише з точки зору його внутрішньої послідовності.

[14] Згідно з «Книгою Ісаї» (38:7, 8), Бог явив знамення цареві Єзекії, змусивши сонце відступити на сонячному годиннику.

[15] Розповідь про потоп має паралелі в набагато давнішому шумерському епосі. Спіноза трактував цей сюжет раціоналістично і вважав, що насправді йшлося про місцеву повінь.

[16] Вимовляння імені Бога у гебреїв заборонене у зв'язку з уявленнями про небезпечну магічну силу ім'я божества.

Тому, читаючи гебрейські тексти, де голосні не пишуться, ім'я бога Jhwh вимовляли з вокалізацією в різних варіантах. Нині, на підставі транскрипції імені Jhwh у грецьких текстах, загальноприйняте читання Ягве (Jahweh). Що ж до значення імені Jhwh, то Спіноза виходить із тлумачення, яке подає сама Біблія.

[17] Так перекладають ім'я «Ель-Ельйон». Насправді це ім'я фінікійського божества.

[18] Спіноза не піддавав сумніву історичність Авраама та інших біблійних персонажів, оскільки вважав, що філософія несумісна з вірою, отже, Біблію треба розглядати тільки на основі того матеріалу, який дає вона сама.

[19] Автор «Книги Малахії» писав у той час, коли гебреї після «вавилонського полону» (кінець VI ст. до н.е.) одержали можливість відновити Єрусалим, знову побудувати храм і заснувати напівнезалежне князівство у складі Перської монархії.

[20] Монгольська династія в Китаї панувала до 1367 р. У XVII ст. в Китаї правила маньчжурська династія. Спіноза під татарами розумів, очевидно, маньчжурів.

[21] Теологічна традиція приписує авторство біблійних «Приповістей» цареві Соломону (X ст. до н.е.). Насправді цей збірник прислів'їв та афоризмів був складений на основі різних літературних джерел уже після «вавилонського полону».

[22] У біблійному тексті читаємо не «син людський», а «людина».

[23] У традиційній історії гебреїв своєрідна хронологія: епоха першого царства, або Першого храму (до 587 р.

до н.е.), епоха полону (586 — 538 рр. до н.е.), друге царство, або епоха Другого храму, будівництво якого було завершено 516 р. до н.е.

[24] Перебування гебреїв у Єгипті і їхній вихід звідти досі не підтверджені археологічними дослідженнями та єгипетськими джерелами.

[25] «Буття» (4:26): «А Сифові теж народився був син, і він назвав імення йому: Енош. Тоді зачали були призивати ймення Господнє».

[26] Йдеться про амулети, що їх прибивали до одвірка, і філактерії — вкладені в коробочки священні тексти, що їх віруючі гебреї прикріплювали до голови та лівої руки в час ранкової молитви.

[27] Португальці з'явилися в Японії 1542 р. Спроба єзуїтів навернути японців до християнства завершилася їх вигнанням 1587 р.; поступово всі християни були винищені або вигнані. Лише голандці 1609 р. одержали в Японії деякі торговельні права ціною відмови від богослужбової практики.

[28] Насправді не в часи Ахаза, а в часи царя Єзекії.

[29] Спіноза цитує історика Йосифа Флавія за недосконалим латинським перекладом.

[30] «Плач Єремії» написаний у формі акровірша.

[31] З теологічною школою фарисеїв конкурувала школа садукеїв, яка виражала ідеологію гебрейської знаті і найвищих жерців. На відміну від фарисеїв, що розробляли святість переказів, садукеї визнавали святість тільки писаного Закону.

[32] Ці подвиги описуються в поемі Л. Аріосто «Несамовитий Роланд», але звершив їх не Роланд, а Руджеро.

[33] Цей вислів аналогічний гебрейському, що ним коментатори Біблії і Талмуда завершують тлумачення найтемніших місць.

[34] Абен-Езра (Ібн-Езра) і Спіноза неправильно тлумачать це нечітке і явно зіпсоване місце. Слід було б перекласти: «на біду Бог з'явився».

[35] Основи законодавства, вміщені як завершене ціле у книзі «Вихід» (21—23), названі, згідно з 24-ю главою «Виходу», «Книгою Заповіту». Поряд, у тій же книзі «Вихід» (34), є інша, так звана «Мала книга Заповіту».

[36] Тобто старійшини.

[37] Спіноза зачіпає тут проблему спірного авторства «Книги Ісуса Навина».

[38] У грецькому тексті Біблії, як і в багатьох перекладах різними мовами, «Книга Рут» іде безпосередньо за «Книгою Суддів», становлячи ніби її продовження. У гебрейському канонічному тексті «Книга Рут» міститься в третьому розділі Письма.

[39] Тут Спіноза виходить також тільки з біблійних даних, і тому пише, що книга «Повторення Закону» написана Мойсеєм. Він висловлює також ближче до істини припущення, що «Повторення Закону» упорядковане Ездрою.

[40] У гебрейському тексті, мабуть, пропущено число, яке означало вік Саула при сходженні на престол.

[41] Відомий нині гебрейський текст Біблії, як друкований, так і рукописні сувої, у всіх дрібницях регламентований Талмудом і так званою «Масорою», тобто системою критичних приміток, які розроблялися протягом півтори тисячі років переписувачами і тлумачами Біблії. Текст Біблії, встановлений масоретами, вважається недоторканним.

[42] Зберігаючи недоторканим традиційне, хоча б і вочевидь помилково написане, масорети у своїх примітках зазначали: «написане... читати», або: «читати не написане», або: «написаного... не читати».

[43] Літери, які додавалися в кінці слова як флексії або через стилістичні міркування.

[44] Термін «кількість» у метриці в даному разі означає довготу або короткість складу.

[45] Слід було б: «у главі 25, вірш 1».

[46] «IV книга Ездри» — апокаліптичний твір невідомого автора, написаний близько 100 року гебрейською мовою. Збереглися лише переклади на латинську, сирійську, арабську та інші мови.

[47] *Рабі Соломон* — див. «Соломон Іцхакі» у «Словнику імен, назв, термінів» нашого видання.

[48] Нині відомий біблійний канон складався поступово. Книги, які входять до нього, багато разів перероблялися і доповнювалися. Необхідною умовою для включення книги в канон була її «богонатхненність». Усі інші книги, які не ввійшли до канону, вважаються апокрифічними.

[49] У той час питання про історичність особи Ісуса не ставилося.

[50] Середньовічне голандське прислів'я.

[51] Ідеться про наслідок, який логічно випливає із цього висловлювання.

[52] Згаданий вище рабин Юда Альфахар вважав, що, оскільки Біблія приписує Богові пересування і ніде з певністю не стверджує, що він нерухомий, доводиться визнати, що Бог рухається. Тому, якщо із твердження Соломона непрямо випливає, що Бог непорушний, то це місце тре-

ба тлумачити метафорично, щоб не вийшло суперечності з твердженням Святого Письма.

[53] Ідеться про трьох юнаків — Шадраха, Мешаха і Авед-Неґо, які за відмову поклонитися ідолові були вкинуті у вогняну піч і вийшли звідти неушкоджені («Книга Даниїла», 3:12—28).

[54] Насильницька еллінізація гебреїв Антіохом IV породила легенди про мучеників за віру, зокрема про Елеазара.

[55] Після смерті Нерона (68 р.) протягом двох років змінилося чотири імператори — Гальба, Отон, Вітелій і Веспасіан, які здобували імператорську владу силою зброї.

[56] Тобто доки існувало незалежне Юдейське царство зі столицею в Єрусалимі.

[57] Ідеться про епоху Другого храму (див. прим. 23).

[58] Згідно з «II книгою Царів» (21:2—7), Манасія, син «праведного» царя Езекії, відновив поганські культи, скасовані його батьком.

[59] Ідеться про англійську революцію XVII ст. 1649 р. було страчено короля Карла I Стюарта і в Англії проголошено республіку, на чолі якої став «протектор» Олівер Кромвель.

[60] За легендарною римською традицією, після заснування Рима послідовно правили шість царів. Останній з них — Тарквіній Гордий — був убитий 509 р. до н.е., і на чолі уряду було поставлено двох консулів.

[61] Ідеться про іспанського короля Філіпа II (1527—1598), який жорстоко придушував протестантизм у Нідерландах, що входили тоді до складу Іспанської колоніальної імперії.

В. Д. Литвинов

СЛОВНИК ІМЕН, НАЗВ, ТЕРМІНІВ

ААРОН/Aharones — гебрейський первосвященик, брат пророка Мойсея і його сподвижник у боротьбі за визволення гебрейського народу з єгипетської неволі.

АБЕН-ЕЗРА/Aben Hezra (ІБН-ЕЗРА) Авраам Бен-Меїр (1092—1167), гебрейський поет і вчений, коментатор Біблії.

АВГУСТ/Augustus ОКТАВІАН (63 р. до н.е. — 14 р. н.е.) — римський імператор від 27 р. до н.е.

АВДОН ПІРАТОНЯНИН/ Habdan Pirhatonita — один із суддів ізраїльських.

АВЕЛЬ/Habelus — молодший син Адама і Єви. Був убитий старшим братом Каїном.

АВЕСАЛОМ/Absolomus, Absalom— третій син Давида, царя Ізраїльсько-Юдейської держави.

АБІГАЛЬ/Abigaeles — одна з дружин царя Давида.

АВІМЕЛЕХ/Abimelech — цар Герара, міста филистимлян, персонаж легенд про Авраама і Сару, а також про Ісаака й Ревеку.

АВРААМ/Abrahamus — один із патріархів; родоначальник гебреїв та (через сина Ізмаїла) арабів. Обранець бога Ягве.

АГАР/Hagar — єгиптянка, наложниця, а згодом і дружина Авраама.

АДАМ/Adamus — «прабатько людського роду», згідно із старозавітним сказанням, був створений Богом із земного праху.

АЛЕКСАНДР/Alexander (МАКЕДОНСЬКИЙ, ВЕЛИКИЙ) (356—323 рр. до н. е.) цар Македонії від 336 р.

АМАЛИК/Aamalek — назва давнього народу (амаликитяни).

АМВРОСІЙ/Ambrosius (бл. 340—397 рр.) — міланський єпископ; відлучив од церкви римського імператора Теодосія за указ про відбудову зруйнованої християнами гебрейської синагоги. Імператор змушений був скасувати свій указ.

АМІХУР/Hamihud цар — гешурський.

АММОН/Hammon — тут: давній народ (амонітяни, амонеяни).

АМОН/Hamon — син Манасії, цар Ізраїлю. Подібно до свого батька, поклонявся ідолам.

АМОС/Amos — давньоєврейський пророк. З його ім'ям пов'язується старозавітна «Книга пророка Амоса».

АНАНІЯ/Chananias — гебрейський пророк, сучасник пророка Єремії.

АПОЛЛОН/Apollo — бог сонця і світла у давньогрецькій міфології, вважався також покровителем мистецтва й муз.

АПОЛОС/Apollos — згадуваний у «Діях апостолів» проповідник Христового вчення.

АПОСТОЛИ/Apostoli — мандрівні проповідники за раннього християнства. Церквою канонізовано дванадцять апостолів, учнів Христа, що їх він обрав з-поміж багатьох для проповіді християнського віровчення.

АРАМ/Aram — дамаський цар; згідно з «II книгою Самуїловою» (10:11—19), воював проти ізраїльського війська і зазнав поразки.

АРАМЕЇ/Aramei — семітські племена, що походили з Аравії. Протягом XIV—XI ст. до н.е. заселили Передню Азію.

АРГОВА/Argobus — місцевість за Йорданом.

АРИСТОТЕЛЬ/Aristoteles (384—322 рр. до н.е.) — один з найбільших давньогрецьких філософів і вчених. Його твори охоплюють усі царини тогочасних знань.

АРМІНІАНИ/Arminianae — релігійна секта в Голаудії. Названа так на честь свого засновника Армінія (1560—1609). Армініани розійшлися з панівною церквою в питанні про передвизначення. 1610 р. армініани подали до Генеральних штатів свої тези «Remonstrantia», від чого й одержали назву ремонстрантів, а їхні супротивники, представники офіційної церкви, — контрремонстрантів.

АСА/Asa — юдейський цар, відомий своєю побожністю. Засудив пророка Ханані до ув'язнення.

АСАФ/Asaph — один із служителів культу Ягве, грав на цимбалах перед Господнім Ковчегом.

АСИРІЯ/Assyria — давня держава у північній Месопотамії. Найвищої могутності досягла у VIII — VII ст. до н.е.

АХАВ/Achabus, Aghabus — восьмий ізраїльський цар.

АХАЗ/Achaz — юдейський цар, був ідолопоклонцем.

АХАЗІЯ/Ochosia — ізраїльський цар, відомий нечестивими вчинками.

АХІТОФЕЛ/Achitopheles — радник царя Давида, один із найвидатніших законників свого часу.

БААЛ/Baal — тут: місто в Палестині («пішов... народ з Юдиного Баалу»).

БАЛАК/Balak — цар Моаву («Числа», 22-24).

БАРУХ/Baruch — юдейський пророк, сучасник Єремії.

БАШАН/Basan/Bassan — назва землі на схід від Йордану.

БЕЦАЛ'ЇЛ/Betzaleeles — у книзі «Вихід» — митець, сповнений Духом Божим.

БОМБЕРҐ/Bombergus Даниїл (? — 1549) — коментатор і видавець текстів Біблії і Талмуда.

БОМБЕРҐІАНЦІ/Bombergiani — його послідовники.

БУЗІ (Buzi) — батько пророка Єзекіїля.

«БУТТЯ»/Genesis — назва першої книги Біблії.

ВАВИЛОН (ВАВИЛОНІЯ)/ Babylones, Babilonia — давнє місто і держава у північній частині Дворіччя на березі Євфрату.

ВАЛААМ / Balaam — прозорливець і пророк, згадуваний у біблійних текстах.

ВАРНАВА/Barnaba — апостол, супутник святого Павла.

ВЕНЕРА/Venus — богиня кохання в римській міфології.

ВЕНІЯМИН/Benjamines — один із дванадцяти синів Якова, родоначальник одного з «колін Ізраїлевих».

ВЕСПАСІАН/Vespasianus Тит Флавій (9—79) — римський імператор (69—79).

«ВИХІД» /Exodium — друга книга Мойсеєвого «П'ятикнижжя» Біблії.

ВІТЕЛІЙ/Vitelius (15—69) — римський імператор, був скинутий і страчений Веспасіаном.

ВІФЛЕЄМ/Bethlehem — місто в Палестині, на південь від Єрусалима.

ГЕМАН/Heman — мудрець, «царський прозорливець» за часів царя Давида.

ГОРЕЇ/Horitae — згадане в книзі «Повторення Закону» плем'я, що жило в горах Сеїр (2:12).

ГІДЕОН/Gide(h)ones — один із суддів ізраїльських, епічний герой-войовник.

ҐЕЗЕР/Gazer — місто в Палестині, згадуване в книгах Старого Заповіту.

ҐЕШУР/Gesur — місцевість, до якої втік Авесалом.

ҐІВОН/Gibeones — давнє місто в Палестині.

ҐІЛЕАД/Gilliad — гориста місцевість за рікою Йорданом; також назва гори.

ҐОЛІАТ/Goliat — велетень-филистимлянин, що його переміг у двобої Давид.

ҐОМОРРА/Gomorra — давнє ізраїльське місто, згідно з біблійним переказом, зруйноване за розпусне життя його мешканців.

ДАВИД/Davides (кінець XI — середина X ст. до н.е.) — цар Ізраїльсько-Юдейської держави.

ДАН/Dan — місто на півночі Палестини, у верхів'ї Йордану.

ДАНИЇЛ/Daniel — праведник і пророк-мудрець, чиї пророчі візії описані в біблійній «Книзі пророка Даниїла».

ДАРДА/Darda — мудрець, сучасник царя Соломона.

ДАРІЙ/Darius — перський цар держави Ахеменідів.

ДЕКАЛОГ/Decalogus — Десять Божих Заповідей.

ДІНА/Dina — дочка біблійного патріарха Якова.

ЕВКЛІД/Euclides (III ст. до н.е.) — давньогрецький математик.

ЕГУД/Eud — один із суддів ізраїльських.

ЕҐЛОН/Heglon — моавський цар.

ЕДОМ/Edom — «червоний», друге ім'я Ісава. Тут: назва землі в Палестині, край Ісава.

ЕЗДРА/Hezras, Hezdra — давньогебрейський мудрець, тлумач і знавець Мойсеєвого Закону. З його ім'ям пов'язується біблійна «Книга Ездри».

ЕККЛЕЗІАСТ/Ecclesiastes («Книга Проповідника») — одна з навчально-поетичних книг Старого Заповіту.

ЕЛАМ/Elam — давня держава, розташована в південно-західній частині Іранського нагір'я. Розквіт Еламу припав на XIII — XII ст. до н.е.

ЕЛЕАЗАР/Eleazarus — ізраїльський первосвященик.

ЕЛІЯШІВ/Eljasibi — ізраїльський первосвященик.

ЕЛОН ЗАВУЛОНІВЕЦЬ/Elon Sebulonita — один із суддів ізраїльських.

ЕНЕЙ/Aeneas — у давньогрецькій та римській міфології — троянський герой, син царя Анхіза і Афродити (Венери). Згідно з легендою, в Італії його нащадки заснували Римську державу. Від Енея виводили свій родовід Юлій Цезар і Октавіан Август.

ЕНОХ/Enos — згідно з книгою «Буття», онук Адама.

ЕНОХ/Chanoch — син біблійного Каїна.

ЕОЛ/Aeolus — бог вітрів у давньогрецькій міфології.

ЕСТЕР/Ester — згідно з гебрейською старозавітною традицією, героїня, що врятувала свій народ від винищення за часів панування перського царя Ксеркса (Артаксеркса). Див. біблійну «Книгу Естер».

ЄГОВА/Jehova — юдейський верховний бог Ягве.

ЄГОРАМ/Jehoramus — ізраїльський цар.

ЄГОЯКИМ/Jehojachin — юдейський цар.

ЄЗЕКІЇЛЬ/Ezechiel (VII—VI ст. до н.е.) — гебрейський пророк, автор старозавітної книги, що носить його ім'я.

ЄЗЕКІЯ /Ezechias, Hiskia — юдейський цар, відомий нищенням пам'яток ідолопоклоніння.

ЄЛИСЕЙ/Elisa — пророк, жив в Ізраїльському царстві близько 850-800 рр. до н.е.

ЄРЕМІЯ/Jeremia (VII — поч. VI ст. до н.е.) — гебрейський пророк, якому приписується авторство «Книги пророка Єремії» та «Плачу Єремії».

ЕРОВОАМ/Jarobohami — юдейський цар.

ЄФРЕМ/Ehraini — молодший син біблійного Йосифа, родоначальник (епонім) одного з ізраїльських племен.

ЄХОНІЯ/Jojachinus, Jechonia — юдейський цар, син Єгоякима.

ЗАХАРІЯ/Zacharia(s) гебрейський пророк, з ім'ям якого пов'язується «Книга пророка Захарії».

ІВАН/Johannes БОГОСЛОВ — улюблений учень Христа, один із дванадцяти апостолів. Згідно з церковною традицією, автор четвертого Євангелія, трьох «Послань» та «Апокаліпсису».

ІВЦАН/Absan — один із суддів ізраїльських.

ІДУМЕЯ/Idumaea — історична область на південь від Мертвого моря.

ІЗРАЇЛЬ/Israel — тут: Ізраїльське царство в Північній Палестині та Зайорданні, що існувало від кінця X до кінця VIII ст. до н.е.

ІЛІЙ/Heli, Elias — гебрейський пророк і чудотворець.

ІСАВ/Hesau — старший брат-близнюк біблійного патріарха Якова.

ІСАК/Isaacus — прародитель дванадцяти «колін Ізраїлевих».

ІСАЯ/Esaia — гебрейський пророк, з ім'ям якого пов'язується біблійна «Книга пророка Ісаї».

ІСУС/Jesuhga — юдейський первосвященик.

ІСУС/Josua НАВИН — у старозавітній традиції помічник і наступник Мойсея, керував ізраїльським завоюванням Ханаану. Головний персонаж «Книги Ісуса Навина».

ІСУС ХРИСТОС/Iesus Christus — засновник християнства, Боголюдина, заради спокутування людських гріхів прийняв смерть на хресті, воскрес і знісся на небо.

ЇТРО/Jetro — жрець мідіянський, тесть Мойсеїв.

ЇФТАХ/Jephta — один із суддів ізраїльських.

ЙОАНАТАН/Johanatanus бен УЗІЕЛЬ (I ст.) — легендарний рабин, що йому приписується арамейський тлумачний переклад книг пророків.

ЙОВ/Job — відомий в юдаїстській та християнській традиціях праведник, що його з дозволу Ягве випробовує сатана. Головний персонаж «Книги Йова».

ЙОІЛ/Joel — ізраїльський зверхник, син пророка Самуїла.

ЙОНА/Jona — старозавітний пророк, головний персонаж «Книги пророка Йони».

ЙОНАТАН/Jonatanes — халдейський тлумач Письма.

ЙОСАФАТ/Jehosaphat — юдейський цар.

ЙОСИФ ІБН-ШЕМ ТОВ (XV ст.) — гебрейський теолог, автор коментарів до «Етики» Аристотеля. В цитованій Снінозою книзі «Кевод Елогім» автор спростовує етику Аристотеля як таку, що суперечить догматам юдаїзму.

ЙОСИФ/Josephus ПРЕКРАСНИЙ — син біблійного патріарха Якова і Рахілі, прародитель двох «колін Ізраїлевих».

ЙОСИФ ФЛАВІЙ (37 — бл. 95) — давньогебрейський історик. Автор творів «Юдейська війна» та «Юдейські старожитності». Використав чимало праць давніх істориків, які до нас не дійшли.

ЙОСІЯ/Josia — юдейський цар.

ЙОЯДА/Jojada — ізраїльський первосвященик.

КАБАЛІСТИ/Kabbalistae — прихильники кабали, містичної течії в юдаїзмі, що поєднувала елементи гностицизму і неоплатонізму з юдейською вірою в Біблію як у світ символів.

КАІН/Kainus — старший син Адама і Єви. Убив свого молодшого брата Авеля.

КАЛЕВ/Kalebi — один із дванадцяти вивідувачів, посланих Мойсеєм у Ханаанську землю.

КАЛКОЛ/Kalchol] — гебрейський мудрець.

КЕНАЗ/Kenaz — ідумейський старійшина.

КІР/Cyrus — ідеться, очевидно, про Кіра II Великого (?—530 р. до н.е.), перського царя-завойовника.

КІР'ЯТ ЕАРІМ/Kirjat Jeharim — давнє місто, яке було розташоване на межі земель коліна Юдиного і Веніяминового.

КЛЕОН/CIeo — грек, персонаж твору римського історика Курція.

КУРЦІЙ/Curtius РУФ — римський історик часів Веспасіана, автор «Історії Александра Великого».

КУШАН-РІШАТАЇМ/Kusan-Rishataim — арамейський цар.

ЛАВАН/Labanus — батько Лії та Рахілі, дружин біблійного патріарха Якова. Згаданий у книзі «Буття».

ЛЕВІТИ/Levitae — згідно з Біблією, нащадки Левія, що їм Бог доручив виконання священицьких обов'язків.

ЛЕВІЙ/Levius — біблійний персонаж, третій син патріарха Якова від Лії.

ЛІЯ/Lea — згідно зі старозавітним переказом, кохана дружина патріарха Якова.

МААХАТА/Mahachatita — місцевість у Палестині.

МАЙМОНІД/Maimonides (Мойсей Бен-Маймон) (1135— 1204) — гебрейський філософ і теолог.

МАЛАХІЯ/Malachias — гебрейський пророк, з чиїм ім'ям пов'язується «Книга пророка Малахії» у складі Старого Заповіту.

МАНАСІЯ/Manasses, Manassa — юдейський цар, відомий своєю жорстокістю та блюзнірством.

МАНЛІЙ ТОРКВАТ/Manlius Torquatus, ТИТ (IV ст. до н.е.) — римський полководець. За легендою, стратив свого сина за те, що той всупереч наказові вступив у бій з ворогом.

МАНОАХ/Manoa — батько біблійного героя Самсона.

МАСОРЕТИ/Masoretae — юдейська секта. Дотримувалася принципу написання гебрейського тексту Старого Заповіту зі знаками голосних звуків.

МАТВІЙ/Mattheus — один із християнських апостолів, автор першого з чотирьох Євангелій.

МЕЛХИСЕДЕК/Malkitsedek — цар Салиму, первосвященик.

МИХЕЙ/Michaeas — гебрейський пророк, з чиїм ім'ям традиція пов'язує біблійну «Книгу пророка Михея».

МІДІЯН/Midianus — четвертий син патріарха Авраама; назва місцевості, згадуваної в Біблії.

МОАВ/Moabus — історична область на схід від Мертвого моря.

МОЙСЕЙ/Moses — легендарний правитель ізраїльських племен, пророк, покликаний богом Ягве вивести свій народ із єгипетської неволі.

МОМ/Momus — бог лихослів'я у давньогрецькій міфології, улюблений персонаж творів античних сатириків.

МОРДЕХАЙ/Mardochaeus — персонаж старозавітної «Книги Естер», полонений юдей, що жив при дворі перського царя Артаксеркса.

НАВУХОДОНОСОР/Nabucodonosor — цар Вавилону у 605—562 рр. до н.е. Захопив землі Сирії та Палестини; ліквідувавши Юдейське царство, вивів у полон багатьох мешканців Юдеї.

НАЗОРЕЙ/Nazarenus — людина, що належала до секти назореїв («присвячених Богові»). Назореї давали обітницю не пити вина, не стригти волосся та ін., вести аскетний спосіб життя.

НАТАН/Natanes — гебрейський пророк, мав значний вплив за царювання Давида і Соломона.

НАУМ/Nachumus — гебрейський пророк; з його ім'ям традиція пов'язує «Книгу пророка Наума» у складі Старого Заповіту.

НЕЄМІЯ/Nehemias — гебрейський правитель, з чиїм ім'ям пов'язана «Книга Неємії», що належить до історичних книг Біблії.

НОЙ/Noach, Noa— у біблійній традиції герой оповіді про всесвітній потоп, врятований праведник і родоначальник усього післяпотопного людства.

ОВДІЙ/Hobadias — гебрейський пророк, що йому традиція приписує авторство «Книги пророка Овдія».

ОВІДІЙ/Ovidius Публій Назон (43 р. до н.е. — бл. 18 р. н.е.) — відомий римський поет, автор книжок віршів «Любовні елегії», «Метаморфози», «Фасти», «Скорботні елегії», «Листи з Понту».

ОҐ/Og — башанський цар, не раз згадуваний у біблійних книгах «Числа», «Повторення Закону» та ін.

ОГІЙ/Hagaeus — гебрейський пророк, автор «Книш пророка Огії», яка входить до Книг малих пророків Біблії.

ОДКРОВЕННЯ/Revelatio — категорія теології та поняття релігійної свідомості: безпосереднє самовиявлення божества та розкриття божественної істини.

ОСІЯ/Hosea — гебрейський пророк, з ім'ям якого пов'язується старозавітна «Книга пророка Осії».

ОСТ-ІНДСЬКА КОМПАНІЯ/Societas Indiae Orientalis — компанія купців, створена для торгівлі в Ост-Індії. Існували англійська (1600—1858), голандська (1602—1798) і французька (1664—1793) компанії.

ОТНИЇЛ/Hotniel — один із суддів ізраїльських.

ПАВЛО/Paulus — один із християнських апостолів. До Нового Заповіту увійшли 14 його послань.

ПАМФІЛІЙСЬКЕ МОРЕ/Pamphylicum mare — історична назва частини Середземного моря біля Памфілії — історичного краю в Малій Азії, на території сучасної південної Туреччини.

«ПАРАЛІПОМЕНОН»/Paralipomenon — грецька назва двох біблійних книг «Хронік».

ПАРМЕНІОН/Parmeniones — полководець царів Філіпа і Александра Македонських, прихильник обережної політики й тактики.

ПЕРСЕЙ/Perseus — давньогрецький міфічний герой, який здійснив цілий ряд подвигів, зокрема вбив жахливе чудовисько — Медузу.

ПЕТРО/Petrus — один із християнських апостолів; у «Євангелії від Матвія» Ісус мовив про нього: «Ти скеля, і на скелі оцій побудую я Церкву Свою» (16:18).

ПІЛАТ/Pilatus — римський намісник Юдеї (26—36). Згідно з новозавітною традицією, видав Ісуса Христа на страту.

ПІНХАС/Pinehas — син ізраїльського первосвященика Елеазара, онук Аарона.

ПЛАТОН/Plato (427—347 рр. до н.е.) — визначний грецький філософ, учень Сократа.

«ПОВТОРЕННЯ ЗАКОНУ»/Deuteronomium — п’ята книга Мойсеєвого «П’ятикнижжя».

ПОЛІСПЕРХОНТ/Polysperconta — полководець Філіпа і Александра Македонських; і після смерті останнього протягом двадцяти років боровся за владу з його спадкоємцями.

«ПРИПОВІСТІ/Proverbia СОЛОМОНОВІ» — одна з навчально-поетичних книг Біблії.

ПСАЛМОСПІВЕЦЬ/Psaltes — легендарний автор «Книги Псалмів». Насправді, як це встановлено багатьма дослідженнями, різні псалми були написані в різний час.

ПУА/Pua — батько ізраїльського судді Толи.

РАББІ/Rabat — царське місто амонітян, синів Амона.

РАХІЛЬ/Racheles — у книзі «Буття» молодша дочка біблійного Лавана, двоюрідна сестра і друга дружина патріарха Якова.

РИФАЇ/Relaim — найдавніші мешканці Ханаану, легендарні велетні.

РУТ/Ruth — згідно з біблійною традицією, моавітянка, прабаба царя Давида. Історію її життя викладено у старозавітній «Книзі Рут».

САВАОТ/Sabaoth — одне з імен Божих в юдейській і християнській традиціях.

САДУКЕЇ/Zaducaei, Tsaducaei — юдейська секта, представники якої вчили, що в майбутньому не буде ні вічного блаженства, ні вічних мук для праведних і грішних людей; заперечували існування ангелів і злих духів та майбутнє воскресіння мертвих.

САМСОН/Samsones — герой старозавітних переказів, наділений неймовірною фізичною силою.

САМУЇЛ/Samuel — великий пророк і останній із суддів ізраїльських.

САТАНА/Satana — у релігійно-міфологічних уявленнях юдаїзму та християнства — головний антагоніст Бога і всіх вірних Богові сил, ворог людського роду.

САУЛ/Saules — перший цар Ізраїльсько-Юдейської держави (кінець XI ст. до н.е.), втілення владаря, що з Божої волі був поставлений на царство, але не виконав свого призначення.

СЕДЕКІЯ/T'sedechias, Tsidchia — юдейський цар, був полонений вавилонським царем Навуходоносором.

СЕЇР/Sehir — історична назва гірського пасма на південь від Мертвого моря.

СЕНЕКА/Seneca ЛУЦІЙ АНЕЙ (бл. 4 — 65) — відомий римський філософ-стоїк і письменник, вихователь імператора Нерона. Автор багатьох творів, зокрема «Моральних листів до Луцілія», трагедій, сатири «Огарбузення Клавдія» та ін.

СИМЕОН/Simeon — другий син біблійного патріарха Якова і Лії.

СИХЕМ/Sechemus — історична назва міста в Ханаані.

СОДОМ/Sodoma — легендарне ізраїльське місто, зруйноване Богом через розпусне життя його мешканців.

СОЛОМОН/Salomo(n), Selomon (?—бл. 928 р. до н.е.) — цар Ізраїльсько-Юдейської держави (965—928 рр. до н.е.), яка за його правління досягла найвищого розквіту. Соломонові приписують низку творів, що входять до Біблії, зокрема «Пісню над піснями».

СОЛОМОН/Salomo ІЦХАКІ РАШІ (1040—1105) — відомий коментатор Біблії і Талмуда.

СОФОНІЯ/Tsephonia — гебрейський пророк, з ім'ям якого пов'язують біблійну «Книгу пророка Софонії».

«СУДДІ/Judices — «Книга Суддів», друга серед історичних книг Біблії.

ТАЛМАЙ/Ptolomoeus — згадуваний у старозавітних книгах велетень.

ТАЛМУД/Talmudes — повний кодекс гебрейського релігійного, цивільного, карного і звичаєвого права.

ТАМАРА/Tamar — невістка Юди, четвертого сина патріарха Якова і Лії, а пізніше його дружина.

ТАРСУС/Tharsum — тут: місцевість у Палестині.

ТАЦИТ/Tacitus ПУБЛІЙ КОРНЕЛІЙ (бл. 58 — бл. 117) — історик і політичний діяч Стародавнього Риму. Його праці містять відомості про племена, які жили на теренах України.

ТЕОДОСІЙ/Theodosius (I Великий) — римський імператор (379—395), остаточно утвердив панування ортодоксального християнства.

ТИМОФІЙ/Timotheus — сподвижник апостола Павла, проповідник Христового вчення.

«ТОВИТ»/Tobia — біблійна книга, що ввійшла до канону лише східних християнських церков. Товит (Товія) — праведник, головний персонаж цієї книги.

ТОЛА/Tola — згадуваний у біблійних книгах син Ісахара, онук патріарха Якова, суддя ізраїльський.

ТРЕМЕЛІЙ/Tremellius (1510—1589) — італійський гебраїст, переклав Біблію з гебрейської мови на латину.

УЗІЯ/Huzia — юдейський цар.

ФАРИСЕЇ/Pharisaei — суспільно-релігійна течія, теологічна школа у гебреїв у II ст. до н.е. — II ст. н.е., яка розробляла «усну традицію», що не ввійшла в біблійний канон. Розвивали вчення про безсмертя душі, про демонів і ангелів, розробили правила ретельного дотримання суботи, обрізання, харчових обрядів.

ФИЛИМОН/Philemon — сподвижник апостола Павла. Його дім правив за домашню церкву, де збиралися вірні.

ФИЛИСТИМЛЯНИ/Philistaei — народ, який наприкінці II — в першій половині I тис. до н.е. заселяв південну частину східного Середземномор'я.

ФІЛІП/Philippus (359—336) — тут: македонський цар, батько Александра Македонського.

ФІЛОН/Philo АЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ (бл. 25 р. до н.е. — бл. 50 р. н.е.) — юдейсько-елліністичний філософ. Свої філософські твори писав як коментарі до «П'ятикнижжя» Біблії, широко вдаючись до алегоричного тлумачення Бога. Його твори високо цінував Григорій Сковорода.

ХАЛДЕЇ/Chaldaei — семітське плем'я, що жило в Південній Месопотамії і утворило разом з підкореними народами Нововавилонське царство (VI ст. до н.е.). Халдеї вважалися винахідниками магії та астрології, носіями таємної мудрості.

ХАНААН/Kanahamis — доізраїльська назва території Палестини, Сирії і Фінікії.

ХАНАНІ/Kanahan, Hanani — гебрейський пророк і прозорливець.

ХАНАНІЯ/Chananias, Hanania — військовий діяч, очолював варту в єрусалимській фортеці («Книга Неємії», 7:2).

ХІЗКІЯ/Hiskia — ізраїльський цар, син царя Ахаза.

«ЦАРІ»/Reges — точніше, I і II «Книги Царів», які входять до історичних книг Біблії.

«ЧИСЛА» /Numeri — четверта книга Мойсеєвого «П'ятикнижжя» Біблії.

«ШАБАТ» /Sabbatus — назва одного з трактатів Талмуда.

ШАДАЙ/Sadai — тлумачення цього імені як «Бог, який задовольняє», від слова daj (достатньо), неправильне. Тут, імовірніше, є зв'язок зі словом «шед» — біс. Ім'я «Шадай» зіставляють зі схожим ім'ям фінікійського походження.

ШАМҐАР/Sangar — один із суддів ізраїльських.

ШІЛО/Shilo — місто в Палестині.

ІОДА/Jehuda, Juda — старозавітний патріарх, син Якова і Лії, суддя ізраїльський, наступник Ісуса Навина.

ЮДА/Juda — апостол, автор соборного послання, що ним завершується розділ «Соборні послання» в Новому Заповіті.

ЮДА АЛЬФАХАР/Jehuda Alpachar (?—1235) — відомий свого часу рабин, медик, вчений.

ЮДА/Juda БАР ЄЗЕКІЇЛЬ (бл. 218—298) — вавилонський знавець Талмуда.

ЮДА МАКАВЕЙ/Judas Machabaeus — один із вождів парадного повстання гебреїв проти влади Селевкідів. Після ряду перемог над військами Антіоха IV у 164 р. до н.е. захопив Єрусалим і відновив храмовий культ. У 161 р. загинув у битві з сирійцями.

ЮДЕЯ/Judea — історична місцевість на півдні Палестини.

ЮПІТЕР/Juppiter, Jovis — у римській міфології верховний бог, володар світу.

ЯВІН/Jachin — ханаанський цар, що його переміг Ісус Навин.

ЯДДУЯ/Jaduah, Jaduha — ізраїльський первосвященик, згадуваний у «Книзі Неємії».

ЯЗЕРСЬКИЙ ПЛАЧ/Fletus jahzeris. Язер — давнє місто на схід від річки Йордану.

ЯЇР/Jair, Jairus — суддя ізраїльський.

ЯКІВ/Jacobus — у книзі «Буття» — син Ісака і Ревеки, онук Авраама, легендарний родоначальник «дванадцяти колін Ізраїля».

ЯКІВ/Jacobus — апостол, автор першого з семи «Соборних послань» у Новому Заповіті.

ЗМІСТ

Біблія очима Спинози. *В. Д. Литвинов* 3

Розділ I. Про пророцтво 11

Розділ II. Про пророків 32

Розділ III. Про покликання гебреїв і про те, чи був пророчий дар властивий лише гебреям 56

Розділ IV. Про божественний Закон. 77

Розділ V. Про підстави, чому були встановлені релігійні обряди, і про віру в історичних оповідях, а саме: на яких підставах і кому вона необхідна 95

Розділ VI. Про чудеса 114

Розділ VII. Про тлумачення письма 139

Розділ VIII. У ньому показано, що «П'ятикнижжя» і «Книга Ісуса Навина», «Суддів», «Рути», «Самуїла» і «Царів» не є оригіналами. Потім досліджується: чи були вони всі написані багатьма авторами, чи одним тільки, і ким саме? . . . 172

Розділ IX. Розглядаються інші питання про ті ж книги, а саме: чи Ездра останній приклав до них руку, а крім того, чи маргінальні примітки, які є в гебрейських кодексах, були різночитаннями?. 190

Розділ X. Всі інші книги Старого Заповіту досліджуються в той самий спосіб, що й попередні 209

Розділ XI. Досліджується, чи написали апостоли свої «Послання» як апостоли і пророки, а чи як учителі; а потім показується обов'язок апостолів 225

Розділ XII. Про правдиве свідчення божественного закону; і на якій підставі Письмо називається святим і на якій підставі словом Божим; нарешті, показується, що воно, оскільки містить слово Боже, дійшло до нас неушкодженим 237

Розділ XIII. Показується, що Письмо вчить лише найпростішого і, крім послуху, нічого іншого, і стосовно божественної природи воно вчить тільки того, що люди можуть наслідувати відомим способом життя 248

Розділ XIV. Що таке віра, хто такі вірні; визначаються основи віри, і, нарешті, сама вона відмежовується від філософії 257

Розділ XV. Показується, що ні теологія розумові, ні розум теології не служить; і переконує нас в авторитеті святого письма 269

Розділ XVI. Про основи держави, про природне й цивільне право кожного і про право верховної влади 283

Розділ XVII. Показується, що ніхто не може передати всього верховній владі і що в цьому немає необхідності. Про державу гебреїв: якою вона була за життя Мойсея, якою після його смерті до обрання царів, і про її переваги. І, нарешті, про причини, чому теократія мала загинути і майже не могла існувати без чвар 303

Розділ XVIII. Із держави й історії гебреїв виводяться деякі політичні догми 337

Розділ XIX. Показується, що право стосовно священних речей цілком належить верховній владі і що зовнішній культ релігії повинен бути пристосований до дотримання спокою в державі, якщо ми хочемо несхибно коритися богові 348

Розділ XX. Показується, що у вільній державі кожному можна думати те, що він хоче, і говорити те, що він думає 366

Примітки. *В. Д. Литвинов* 381

Словник імен, назв, термінів. *В. Д. Литвинов* 388

Наукове видання

Серія «Істини»

СПІНОЗА Бенедикт

ТЕОЛОГІЧНО-ПОЛІТИЧНИИ ТРАКТАТ

Переклад з латини

Головний редактор *О. В. Красовицький*
Відповідальна за випуск *А. М. Гопаченко*
Художній редактор *О. А. Гугалова*
Технічний редакто *Г. С. Таран*
Комп'ютерна верстка: *О. В. Підлісна*
Коректор *Р. Є. Панченко*

Підписано до друку 18.12.17. Формат 70×100 $^{1}/_{32}$.
Умов. друк. арк. 16,47. Облік.-вид. арк. 16,77.
Тираж 2000 прим. Замовлення №

ТОВ «Видавництво Фоліо»
вул. Римарська, 21А, м. Харків, 61057
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 5244 від 09.11.2016

Сайт та інтернет-магазин видавництва:
www.folio.com.ua
Електронна адреса:
market@folio.com.ua

Надруковано з готових позитивів
у ТОВ «Видавництво Фоліо»
вул. Римарська, 21А, м. Харків, 61057
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 5244 від 09.11.2016

Спіноза Б.

С 72 Теологічно-політичний трактат/ Бенедикт Спіноза; пер. з латини, передмова та прим. В. Д. Литвинова.; худож.-оформлювач О. А. Гугалова. — Харків: Фоліо, 2018. — 410 с. — (Істини).

ISBN 978-966-03-7836-0 (Істини).

ISBN 978-966-03-7889-6.

«Теологічно-політичний трактат» видатного нідерландського філософа-пантеїста Бенедикта Спінози (1632—1677) — один із перших його кроків на шляху до створення цілісної картини світу і зрозуміння «першопричини і походження речей», що мислилося як пантеїстичне розкриття генезису всіх предметів та природних явищ з погляду тотожності Бога та природи як єдиної, вічної та нескінченної субстанції. Почавши з аналітичного розгляду текстів Старого та Нового Заповіту і критики схоластичних поглядів у контексті відомих йому історичних та суспільних закономірностей, філософ прийшов до раціоналістичного осмислення атрибутів світового становлення.

УДК 212